RICHARD M. MORSE

O ESPELHO DE PRÓSPERO

CULTURA E IDÉIAS NAS AMÉRICAS

Tradução:
PAULO NEVES

Bia querida -
Mi mensaje, con toneladas de
cariño, es para Ti.
Besos y saudades
Mike
3/XI/93

COMPANHIA DAS LETRAS

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

M86e
Morse, Richard McGee, 1922-
O espelho de Próspero : cultura e idéias nas Américas / Richard M. Morse ; tradução Paulo Neves. -- São Paulo : Companhia das Letras, 1988.

ISBN 85-85095-73-3

1. América - Civilização 2. América - História 3. Cultura - América I. Título.

88-0285
CDD-970
-306.097

Índices para catálogo sistemático:
1. América : Civilização 970
2. América : Cultura e sociedade : Sociologia 306.097
3. América : História 970

Título original:
Prospero's Mirror
A Study in New World Dialectic

Capa:
Ettore Bottini
Sobre *A selva* (1943), de Wifredo Lam

Revisão de originais:
Mário Vilela Filho
Matthew G. Shirts

Revisão de provas:
Regina Colonéri
Nanci Vieira

1988

Editora Schwarcz Ltda.
Rua Barra Funda, 296
01152—São Paulo—SP
Fones: (011) 825-5286 e 825-6498

Para Antonio Candido
e Florestan Fernandes

Beatriz M. D. Bitarello

ÍNDICE

3. *À SOMBRA DO PORVIR*

APRESENTAÇÃO

Antonio Candido

Uma apresentação deste livro deve ter duas características: não falar dele e ser curta. Dele não é preciso dizer nada, porque é tão claro e insinuante que o leitor só lucra com o contacto direto. E quem conhece os escritos de Richard M. Morse sabe que quanto mais depressa chegarmos a eles, melhor.

Terminada a leitura, cada um verá que raras vezes tomou conhecimento de uma visão tão inspiradora e original das relações entre a face anglo-saxônica e a face ibérica do Novo Mundo. Nesse belo estudo, não há paternalismo, de um lado, nem favor, de outro. Os dois mundos se defrontam numa perspectiva construída segundo a melhor filosofia da história, animada por um espírito sagaz de estudioso sem preconceito, excepcionalmente bem equipado, provido de uma confortadora naturalidade expositiva. Para nós, latino-americanos, é estimulante a simpatia sem concessões que permeia o texto. Em face do universo aparentemente mais realizado e sem dúvida mais moderno da Anglo-América, a Ibero-América vai se delineando como alternativa por vezes mais promissora, na sua irregularidade e no seu relativo atraso.

Essa compreensão não espanta a quem conhece bem Richard M. Morse, como é o meu caso há quarenta anos. Sempre houve nele a fascinação pelo mundo latino-americano, que o levou desde estudante a escolher a sua história como especialização, a viajar pelo México, por Cuba, pela América do Sul, a observar as diversas faces da nossa realidade com uma simpatia penetrante. Isso foi ajudado por um traço pessoal: a despretensão,

que leva à abertura para sugestões que vêm de fora e impede a imposição de padrões pré-fixados, geralmente marcados pelo preconceito. Essa despretensão se traduz no plano pessoal por uma bonomia bem humorada de quem parece não levar muito a sério a si e aos outros, mas é na verdade sinal do interesse pela diferença, e da disposição de respeitá-la. Neste livro, o senso da diferença permitiu ao autor a lucidez das visões honestas e profundas.

É claro que essas qualidades não renderiam o máximo sem o equipamento decisivo do estudioso, que é notável em Morse: incrível capacidade de trabalho, rara erudição, intuição construtiva — dotando a sua mente com o necessário para realizar os melhores feitos do historiador.

Neste livro, ele recua bem longe e vai ao fundo da Idade Média, a fim de rastrear o nascedouro das mentalidades, as maneiras diversas de conceber as idéias, o homem, a sociedade, tanto no universo mental ibérico, quanto no anglo-saxônico. Definidos os pontos de partida, acompanha o fluxo no tempo, manipulando dezenas de autores e mostrando familiaridade segura com as teorias e os fatos. Quando se aproxima do presente, a solidez do alicerce justifica as conclusões e o leitor se sente numa espécie de panorama circular, de onde domina o horizonte graças ao trabalho do guia.

Nessa tarefa, Morse trafega com desafogo entre filósofos e teólogos, publicistas e historiadores, ensaístas e poetas. O leitor verá como circula bem na literatura, como é capaz de comparar com finura reveladora a cidade de um poema de T. S. Eliot com a desvairada paulicéia de Mário de Andrade. E verá também como debulha um problema tão difícil e crucial quanto o do marxismo no contexto da América Latina, esclarecendo a sua função eventual inclusive por meio de comparações oportunas com o que foi o seu destino na Rússia, onde confluiu com tradições locais que lhe facilitaram o ajuste ao real.

Quando conheci Richard M. Morse, em 1947, ele vivia aqui, preparando a tese de doutorado sobre a cidade de São Paulo, certamente o melhor livro sobre este assunto difícil, quase perigoso devido à mobilidade por vezes desnorteante do objeto. De fato, Morse surpreendeu São Paulo no momento em que estava se tornando a grande metrópole moderna, e soube discernir o

ritmo meio desconexo que a trouxe do "burgo de estudantes" ao monstro de hoje. Lembro isso para esclarecer através de uma obra inaugural, já remota, algumas qualidades do presente livro. Por exemplo, a capacidade de escolher perspectivas privilegiadas para o historiador, como são os pontos de junção, ou seja, os momentos onde a realidade parece girar no eixo e o significado dos fatos é submetido a um movimento que pode desnortear quem observa, mas pode também favorecer os golpes certeiros de vista. Na tese sobre São Paulo, Morse se situou perfeitamente nos pontos de encontro e mudança, descortinando com argúcia. Aqui, num estudo completamente diverso, revela em escala muito mais ampla a mesma capacidade de sentir os pontos de transição, as viradas da história, as convergências e as divergências, difíceis de sugerir, e tão fecundas como instrumento interpretativo quando devidamente apreendidas.

Outro traço que já era notório na tese e brilha neste livro com a força da maturidade é o dom de integrar perspectivas. Na tese, era notável a capacidade de transitar com elegância e eficácia da estatística para a poesia, ou de passar do senso ecológico para a percepção dos valores culturais, desaguando numa densa elaboração interpretativa. Em face da relativa austeridade universitária que predominava naquele momento de compartimentação dos métodos, o leitor poderia até surpreender-se com a tranqüila naturalidade com que Richard M. Morse sabia inserir no tecido da sua exposição histórica Álvares de Azevedo e Oswald de Andrade, o sentido do Modernismo e os novos dramaturgos. Mas acabava certamente estimulado por essa liberdade de movimentos, de quem se mostrava capaz de passar de um tipo de preocupação para outro, e que naquela altura publicou na jovem *Hudson Review* o primeiro artigo em língua inglesa sobre o Modernismo brasileiro.

N'*O Espelho de Próspero*, encontramos em alto grau, e refinado em outro nível, o mesmo trânsito livre. Agora, não se trata mais de uma cidade, mas de uma reflexão secular em torno de civilizações, numa atmosfera rarefeita do ponto de vista dos fatos. No entanto, ainda aqui encontramos o mesmo Richard M. Morse dotado da maestria no estabelecimento de contactos entre esferas distantes do conhecimento, para obter uma síntese harmoniosa e reveladora. Para um velho amigo e

admirador, como eu, isso mostra a confortante juventude que ele mantém no domínio do espírito e o leva a penetrar nos objetos de estudo com simpatia tão construtiva. Por isso é que é historiador de tão alto nível, capaz de ver a realidade do mundo com uma compreensão iluminadora, que refina até os patamares mais altos de significado a massa bem manipulada de uma vasta informação.

PREFÁCIO

Creio que o título deste livro foi inspirado por *El mirador de Próspero* (1909), do ensaísta uruguaio José Enrique Rodó. No entanto, o *mirador* de Rodó era uma torre de observação, não um espelho, e o seu Próspero, que se tornou famoso a partir do ensaio *Ariel* (1900), era um "velho e venerável mestre", que discursava a seus discípulos sobre os perigos da democracia positivista. Leituras recentes de *A Tempestade* de Shakespeare sugerem que Próspero não era um intelectual benevolente e sagaz, mas sim o colonizador paranóico de uma ilha encantada, a quem o dramaturgo teria profeticamente identificado na aurora da expansão européia no ultramar. Seguindo essa interpretação, Próspero se torna, no meu ensaio, os "prósperos" Estados Unidos. Resguardando-me, tanto quanto possível, do tom recriminatório que domina o "diálogo" norte-sul de ambos os lados, pretendo considerar as Américas do Sul não como vítima, paciente ou "problema", mas como uma imagem especular na qual a Anglo-América poderá reconhecer as suas *próprias* enfermidades e os seus "problemas". É sabido que um espelho dá uma imagem invertida. Embora as Américas do Norte e do Sul se alimentem de fontes da civilização ocidental que são familiares a ambas, seus legados específicos correspondem a um anverso e um reverso. Assim, a metáfora do espelho parece-me apropriada ao caso. Em suas vidas domésticas os seres humanos aceitam rotineiramente a inversão do espelho, quando fazem a barba sem se cortar ou aplicam cosméticos sem deixar manchas. Em sua vida nacional coletiva, porém, sentem mais dificuldade de realizar a transposição. Há dois séculos um espelho norte-americano tem sido mostrado agressivamente ao Sul, com con-

seqüências inquietantes. Talvez seja hora de virar esse espelho. Num momento em que a Anglo-América experimenta uma crise de autoconfiança, parece oportuno confrontar-lhe a experiência histórica da Ibero-América, não mais como estudo de um caso de desenvolvimento frustrado, mas como a vivência de uma opção cultural.

Neste livro estabeleço um contraste entre Ibero-América e Anglo-América, em vez de América Latina e Estados Unidos. Não o faço por purismo terminológico, mas apenas para realçar a herança ideológica e institucional que o Novo Mundo recebeu das nações que lhe deram origem. O termo "América Latina" provém da França de Napoleão III, quase quatro séculos após a descoberta das Índias Ocidentais, como parte de um discurso "geoideológico" para a suposta unidade lingüística, cultural e "racial" dos povos latinos, em contraposição aos germânicos, anglo-saxões e eslavos.[1] Nossa discussão, no entanto, exige a diferenciação das tradições francesa, italiana e ibérica dentro da mitificada tradição latina. Além disso, mesmo que o termo "América Latina" tenha perdido suas conotações eurocêntricas neonapoleônicas, adquiriu novos acentos instrumentais como designação de uma zona estratégica do mundo que inclui povos não ibéricos do Caribe. Referindo-nos à "Ibero-América", suspendemos não só as categorias ultrapassadas do bonapartismo como também as prescrições geopolíticas que os governos do Primeiro e do Segundo Mundos impõem a seus respectivos quadros acadêmicos e à própria região. Confesso que não foi eqüitativo, no que segue, quanto às variantes espanhola e portuguesa da tradição ibérica, embora o resultado luso-brasileiro ganhe importância à medida que a discussão avança. No período formativo, a versão espanhola se destaca pelo diálogo ricamente articulado que lhe deu expressão intelectual e pela substancial reconstrução desse diálogo por parte de estudiosos modernos. Da mesma forma deixei de lado a experiência anglo-canadense, ainda que essa variante seja importante, como sugere meu comentário ao relato das viagens de Sarmiento pela Anglo-América. Contudo, o Canadá inglês, por definição, enquadra-se no horizonte maior do mundo anglo-atlântico, aqui contraposto ao ibero-atlântico. Meu título indica que coloco esses dois mundos numa

relação "dialética". Não tentarei uma definição desse termo protéico, confiando que meu variável uso resulte claro no contexto.

É preciso dizer uma palavra sobre a origem deste ensaio. Alguns anos atrás publiquei dois trabalhos mais curtos que exploravam fontes históricas da tradição política ibero-americana.[2] Ambos foram reimpressos cinco vezes ou mais, completos ou em partes, e olhando em retrospecto parece que inocentemente esbarrei com temas que logo haveriam de se tornar de grande interesse. Sob o constrangimento da sagrada instituição acadêmica, porém, ficou evidente que os estudiosos mais jovens sentiam-se obrigados a dirigir suas investigações para interesses paradigmáticos, instrumentais, preditivos ou empíricos, ao passo que minha intenção original havia sido aguçar a consciência de grandes premissas culturais. Assim, por exemplo, o estudioso A postula o "estatismo orgânico" como um "modelo" que tem vantagens heurísticas sobre as construções liberal-pluralistas e marxistas para a análise do caso ibero-americano. O estudioso B libera o chamado sistema político corporativo de todo nexo histórico com o mundo ibérico ou "mediterrâneo", assinala seus ingredientes oriundos do norte e do leste da Europa e o vê florescer em âmbitos tão diversos como a Turquia, o Irã, a Tailândia, a Indonésia e Formosa. O estudioso C concorda que a tradição política ibero-americana não é específica dessa região, mas vincula-a a atitudes católicas relacionadas com liderança e cidadania, tal como podem ser encontradas na Itália, Irlanda e Polônia. O estudioso D devolve-nos às origens ibéricas, mas restringe seu enfoque a uma tradição de governo autoritária ou "centralista" que sofreu curiosas suspensões ou "pausas" em sua carreira ibero-americana. O estudioso E aceita uma tradição ibero-americana "distinta" para o século XVI, mas opina que essa grandiosa realização cultural fracassou inexplicavelmente no século seguinte, como o demonstra o exemplo muito particular da administração do controle das inundações na Cidade do México.

Embora cada uma dessas posições tenha seus méritos, em alguns casos bem modestos, nenhuma revela a intenção, como talvez só agora percebo, que me animou desde o princípio. Não desejei construir um instrumento analítico, nem dissolver a his-

tória ibero-americana nas da França ou da Tailândia, nem delinear uma herança institucional e ideológica completa e invariável persistindo desde o século XVI, nem acumular uma massa de documentação tal que nenhuma "história" fosse discernível. Jamais foi meu propósito levar a cabo um exercício de construção de modelos, de patologia, de determinismo cultural ou de pedantismo, mas simplesmente ver se a civilização ibero-americana, que evidentemente possui identidade histórica, tem alguma mensagem para o nosso mundo moderno. Quando me dispus a revisar e ampliar meus ensaios anteriores, descobri que rangiam sob o peso dessa intenção. Por isso escrevo este trabalho.

R. M. M.

Nenhum povo poderia viver, se antes não avaliasse o que é bom e o que é mau; mas, se quer conservar-se, não deve fazê-lo da mesma maneira que o seu vizinho.

Muitas coisas que um povo considerava boas, considerava-as, outro, como escárnio e opróbrio: foi o que achei. Muitas coisas achei, aqui, chamadas mal e, acolá, ornadas de purpúreas honrarias. [. . .]

Uma tábua de tudo o que é bom está suspensa por cima de cada povo.

Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, I, 15
(tradução de Mário da Silva)

1

PRÉ-HISTÓRIA

NOVO MUNDO: DOIS MUNDOS

As comparações habituais entre Ibero-América e Anglo-América descuidam de sua pré-história européia. Quando se referem às origens, apresentam as civilizações paternas na véspera da colonização como possuidoras de dois conjuntos de atitude mental, compromisso religioso e configuração institucional completos, num momento do tempo, com antepassados e antecedentes inertes ou decorativos. Partindo dessa premissa, a análise se faz prospectiva, não retrospectiva. A pré-história européia, completamente achatada, torna-se o pano de fundo para o importante século da colonização do Novo Mundo, que revelou que Espanha e Portugal estavam no outono e a Inglaterra na primavera do poder mundial. O interesse concentra-se em resultados práticos mais do que em missões civilizadoras. A investigação inclina-se para a explicação evolucionária, ao invés da compreensão histórica no sentido de Huizinga. Em certa época, a exitosa história da Inglaterra foi atribuída a traços morais: individualismo religioso, liberdade política e iniciativa econômica, envoltos numa epiderme branca e nutridos por corpúsculos saudáveis. A versão mais sombria e determinista de nossos dias é uma visão sistêmica que localiza um voraz motor capitalista no noroeste europeu e procede a demonstrar de que maneira ele desloca nações e continentes inteiros para posições de maior ou menor autonomia em relação ao núcleo dinâmico. Os devotos dessa última visão não se interessam pelos projetos civilizadores. O que foi outrora a mente inquisitiva e a sensibilidade expressiva de uma civilização "histórica mundial" converte-se agora num

instrumento condicionado para racionalizar o estado de coisas, para legitimar posições numa ordem hierárquica. A civilização, que antes era uma aventura, passou a ser um encargo. Seja qual for o caso, siga-se a Henry Buckle ou a Georg Lukács, a John Fiske ou a Perry Anderson, o mundo ibérico, suas instituições e suas idéias resultam arcaicos, ineptos e marginalizados. A preocupação constante é com a evolução, não com a história.

Para refutar a marginalização, existia, é verdade, o relativismo cultural da antropologia, antes que seus praticantes revertessem a uma convicção neo-evolucionista, ao aceitar, também eles, que os tatuados habitantes das florestas chuvosas ou dos arrecifes de coral são fatalmente vítimas da máquina capitalista mundial. Na sua idade áurea os antropólogos nos instavam a saborear a totalidade e a incomensurabilidade da identidade cultural e a suspender as fáceis medições de eficácia da organização econômica. Esse conselho de tolerância cristã era apropriado, embora um tanto ingênuo, a pioneiros ocidentais que estavam invadindo os recintos culturais sagrados dos zuñi e dos kwakiutl. Mas no caso da Ibero e da Anglo-América a lição da tolerância, que não tinha por que ter sido *aprendida* em primeiro lugar, obscurece a compreensão histórica. Pois a questão fundamental aqui não é a apreciação sensível de distintos "estilos de vida", conforme a lânguida expressão estimada pelos universitários da geração *jeans*, mas compreender que as respectivas tradições surgem de uma matriz moral, intelectual e espiritual comum. Dentro dessa matriz, entre os séculos XII e XVII, foram feitas opções e construídos modelos conceituais que viriam a produzir os diferentes padrões do que chamamos "civilização ocidental". Lá pelo final desse período formativo, algumas posições características chegaram a associar-se vagamente com as subculturas de estados nacionais novos e em perspectiva. Nenhuma dessas posições era hermética, nem estava privada de tensões e contradições internas. O panorama europeu era complexo, com novas formulações cruzando constantemente as barreiras subculturais, exceto onde eram barradas pelas autoridades burocráticas e eclesiásticas.

Do ponto de vista do Novo Mundo, essas raízes e essa complexidade são obscuras. Em primeiro lugar, as tradições ibérica e britânica (esta última com acentos puritanos heterodoxos) usurparam a maior parte do cenário americano. A tradição francesa, tão importante no continente-mãe, foi reduzida a uma posição minoritária no Canadá ou desfigurada pelo confinamento em colônias insulares e escravocratas do Caribe. Os alemães e os italianos, igualmente essenciais para o desenvolvimento europeu mas carentes de Estados nacionais não estavam bem situados para demarcar territórios e dar à luz novas sociedades. Mais importante do que isto é o fato de que, num certo sentido as povoações americanas, produto de novas forças econômicas, políticas e religiosas ficaram à margem da própria história — isto é, da trama de dilemas morais, questionamentos ideológicos, hábitos e instituições mantidos por inércia — que resultou na diáspora européia. As novas colônias começaram, ou seus atores tiveram a sensação de começar, a partir de uma base nova, sensação que deforma boa parte da historiografia do Novo Mundo. Na América espanhola, como disse Góngora, "o fato de que as Índias tenham sido adquiridas por reinos que já eram 'modernos'; de que os 'reinos' tenham sido povoados sob a direção geral da Coroa, e toda autoridade emanasse do rei; todas essas características de um Estado já 'fundado' fizeram com que a situação fosse distinta da que imperava em Castela".[3] Para as circunstâncias diferentes da Nova Inglaterra puritana, Powell descreve uma supressão similar de memórias e práticas antigas no microcosmos de um povoado. Após um longo inventário de cargos e costumes descartados, ele conclui: "Sudbury não era mais um antigo município e não tinha prefeito, oficial de justiça, coletor de impostos, tesoureiro, chefe de polícia, ordenanças, magistrados, juízes, vereadores, inspetores de mercado, provadores de cerveja ou mestres-escolas. Ninguém se reunia na Câmara Municipal nem pensava em construir um recinto especial para a 'seleta fraternidade' que governava o povoado. Havia apenas os conselheiros municipais, o xerife, escreventes e outras pessoas desempenhando tarefas específicas, atribuídas pela assembléia do povoado".[4]

Este *exorcismo* do passado significava também a atenuação de um prolongamento *dialético com* o passado e, portanto, a exclusão de um futuro europeu para a América. Analisando as "fragmentárias" sociedades européias do ultramar, Louis Hartz enfatiza o "conservadorismo" de suas políticas, a persistência inercial de um legado europeu incompleto, que asfixiava o futu-

ro ao mesmo tempo que permitia escapar do passado.[5] Mas por causa desse mesmo afastamento das ideologias do campo de batalha europeu, "ao interromper o processo de renovação que mantém acesa essa batalha", as novas sociedades permitem o "desdobramento de potencialidades que o Velho Mundo nega". Uma vez independentes, admite Hartz, as novas sociedades recuperaram-se rapidamente do trauma da separação para organizar seus projetos nacionais, delinear áreas circunscritas para o debate político e explorar possibilidades de construção de uma nova "realidade" histórica a partir de uma base ideológica modesta, ou seja: para converter o fragmento num "todo". Suprema ironia de nosso tempo, o continente-mãe acabará repelindo os fragmentos, "resultantes, séculos depois e de ângulos totalmente inesperados, da própria revolução ocidental de que se originaram". Com isso as novas sociedades passarão a assumir — Hartz sugere com certo otimismo e um sentido de missão ecumênica que parece extrair da experiência dos Estados Unidos — todas as implicações do empreendimento ocidental.

Para a Ibero-América, o filósofo mexicano Leopoldo Zea rejeitaria o diagnóstico histórico de Hartz, se não seu prognóstico ecumênico.[6] Na verdade, o próprio termo "realidade" histórica lhe inspira dúvidas. O dilema da América espanhola independente, diz ele, foi precisamente que não conseguiu se apropriar de uma "realidade" desse tipo. Ou seja: as origens coloniais nunca foram assimiladas; a situação inicial de dependência colonial externa e dominação colonial interna não chegou a ser superada; o passado prolongou-se inerte e impossível de digerir como um presente que não podia tornar-se história. Em suma, a dialética necessária para a sedimentação da "realidade" histórica foi barrada. O hegelianismo de Zea naturalmente não se afina com nosso atual temperamento empírico. A domesticação acadêmica da argumentação de Zea poderia exigir que a reformulássemos em termos gramscianos e examinássemos por que as sociedades ibero-americanas do século XIX não ofereceram condições para a elaboração de ideologias "hegemônicas".[7] Essa versão do problema, que examinaremos adiante, presta-se mais facilmente que a de Zea à validação sociológica, mas ao preço de uma perspectiva histórica mais estreita e uma visão da vida do intelecto mais instrumental do que Zea possivelmente estaria

disposto a aceitar. Pois Zea e Hartz estão de acordo num ponto: que existe um "projeto" histórico ocidental que vem seguindo seu curso há séculos, passando por uma cadeia de formulações logicamente intervinculadas de variada ênfase filosófica e científica. Para qualquer momento e lugar é possível demonstrar que partes interessadas invocaram elementos desse "projeto" de maneira pragmática para justificar *de fato* ordenamentos de poder, autoridade e status. Porém, como as idéias e os jogos mentais têm vida própria, estão sempre escapando das limitações do contexto político. Por exemplo: a "razão de Estado" de Maquiavel perde sua primitiva função de instrumento conceitual para a construção do Estado e converte-se em propriedade de "grupos de interesse" que não só desafiam o aparato estatal como podem até planejar seu desmantelamento. Ou então: os direitos privados à liberdade e à propriedade, outrora apresentados como baluartes dos interesses "burgueses", são consagrados como direitos inatos universais. Ou, por fim: a tensão hegeliana entre a imprevisível circunstância social e uma Idéia desencarnada será a inspiração marxista para destronar a Idéia e racionalizar a circunstância social. Todos esses são desdobramentos dialéticos, precisamente no sentido de Hegel.

As argumentações de Hartz e Zea também se mostram de acordo ao sustentar que, embora o pensamento político e moral das ex-colônias tenha mantido um compromisso seletivo e adaptativo com o do continente-mãe, o futuro apressará uma aproximação mais profunda aos imperativos de longo prazo da história ocidental. Finalmente, nossos autores aceitam que já nas gerações de Jefferson e Tocqueville os Estados Unidos, mesmo com premissas intelectuais modestas e pragmáticas, anunciavam uma contribuição notável ou ao menos uma inspiração para o Grande Desígnio Ocidental. Nos dias de hoje invade-nos a sensação de que essa contribuição talvez já tenha sido feita, e a inspiração absorvida. Espreitando o futuro que nos reserva o século XXI e mais além — a cumulativa racionalização da vida e coletivização das mentes; tempos, talvez, de rotinização, disfunção burocrática e entropia pura, pontuados por episódios apocalípticos — cabe perguntar se um certo leque de opções ocidentais que por muito tempo a Ibero-América manteve em custódia, sem honras nem louvores, não estará destinado a alcançar lentamente um reconhe-

cimento cada vez maior. Para justificar a pergunta, mesmo com poucas esperanças de respondê-la, teremos de buscar na história do Grande Desígnio Ocidental as premissas latentes das duas principais aventuras civilizadoras da Europa na América. Se a aventura setentrional contribuiu de maneira tão esplêndida para a sístole ocidental, não é possível que a aventura meridional tenha lições para a diástole? Em nossa busca teremos naturalmente de ir além das costumeiras caracterizações paradigmáticas da Ibero-América e da Anglo-América como culturas católica e protestante, como corpos políticos orgânico e "atomístico", ou como sociedades de *ascription* e *achievement*, para usar a linguagem parsoniana. Esses rótulos, tomados literalmente, são a-históricos e dicotômicos, quaisquer que sejam seus usos heurísticos. Não nos levam às origens comuns nem revelam as escolhas existenciais que separaram as duas tradições, firmaram sua lógica a longo prazo, ainda que assegurassem afinidades duradouras.

DUAS VERSÕES DA HISTÓRIA OCIDENTAL

A pré-história européia das Américas estende-se do século XII ao XVII. Foi um período, dizem-nos os varejistas acadêmicos, de urbanização, ascensão da burguesia, consolidação dos Estados nacionais, diversificação religiosa, desenvolvimento capitalista, expansão ultramarina e cientifização da visão do cosmos do homem. Tais tendências continuam imperando até hoje, e os povos que conseguiram domar todos ou a maioria dos cavalos tornaram-se, por definição, mundialmente históricos para o tempo em que o fizeram. A história do Ocidente, na versão rotineira das classes universitárias, é um permanente *crescendo*. Dessa visão está ausente o que Bellah defende em seu estudo da "religião civil norte-americana em tempos de provação".[8] Ele tenta explicar a sociedade anglo-americana não por meio de variáveis sociais e econômicas, mas interpretando seu significado cultural. Sua premissa é de que os problemas atuais são essencialmente morais, que qualquer "sociedade viável se baseia num conjunto de acordos morais sobre o bem e o mal, o certo e o errado, no âmbito da ação individual e social", e que tais acordos implicam

fundamentos religiosos que perpetuam um quadro do universo. Os *Gradgrinds** acadêmicos poderão descartar essas reflexões como "determinismo cultural". Bellah insiste, porém, que a interpretação do significado cultural é compatível com a explicação sociológica.

A questão do "determinismo" ou é evidente por si mesmo ou é tão complexa que dificilmente simples mortais poderiam resolvê-la. O problema não é o que determina o que, mas reconhecer que a explosão capitalista-científica, originalmente alimentada, quando não "determinada", por imperativos morais e religiosos, adquiriu impulso próprio e, há dois séculos pelo menos, vem corroendo esses imperativos originais. A consciência e a virtude convertem-se em interesse particular; a ciência, na sua versão popular, converte-se em utilitarismo; e assim por diante. Em conseqüência, a história de um empreendimento político, social, econômico e científico que surgiu vacilante de um ovo cor de barro no final da Idade Média e agora ostenta uma plumagem de pavão sobre o planeta coexiste com uma segunda história. Nesta última sobressai o feito escolástico de trançar os fios da filosofia natural e da moral greco-romana, a doutrina cristã, a ciência e a tecnologia de origem mediterrânea e asiática e um elemento de pura observação que foi se tornando cada vez mais sistemático. Ao assumirem essa tarefa, as mentes inquisitivas foram lançadas de volta aos próprios fundamentos da crença, do conhecimento, da existência, da causalidade, da moralidade e da salvação. Foi preciso séculos para elaborar o suporte epistemológico que permitiria a generalização coerente e plausível, séculos durante os quais os escolásticos repetidamente se debateram com os paradoxos — "os ossos que queimam", segundo a frase de Unamuno — do ser e da existência, do livre arbítrio e da predestinação, dos particulares e dos universais. A primeira grande reconciliação, associada de forma demasiado simplista com a síntese tomista, foi alcançada no final do século XIII. Contudo, logo se dissolveu ante a busca insaciável de certezas graníticas que só encontrou saída nas revoluções religiosa e científica.

(*) Nome de uma personagem de Charles Dickens em *Hard Times*, descrita como "homem de fatos e cálculos", com a conotação de pessoa fria e dura. (N.T.)

Esta segunda história do Ocidente carece da qualidade evolutiva e fáustica da primeira. Ela é mais entrópica que evolutiva. Apresenta a história moderna como uma nota de rodapé, e não como a apoteose, das escolhas espirituais feitas no período formativo. Em termos freudianos, é a história não do organismo biológico submetido a leis imutáveis de crescimento e decadência, nem da pessoa pública avaliada segundo padrões de carreira e realizações, e sim da psique interior, revelada em súbitos clarões espontâneos e arcaicos, mas sujeita a um processo cumulativo de racionalização, repressão e sublimação. Os primeiros e decisivos capítulos dessa história apresentam uma tentativa concertada e multifacetada de construir a cosmogonia cristã com coerência, credibilidade e demonstrabilidade. Sob esse aspecto, as revoluções religiosa e científica foram "fundamentalistas". Elas não foram, de início, "revoluções", mas respostas "finais" a enigmas colocados séculos antes. Aqui há dois resultados importantes. Primeiro, as duas supostas revoluções não foram, infelizmente, companheiras de todo compatíveis. A consciência privada e a demonstrabilidade experimental e pública nem sempre combinam, apesar da afinidade etimológica de *scientia* e *con-scientia*. Das duas, a consciência tornou-se, ao longo dos séculos, bem mais maleável que a ciência, o que explica algumas características da civilização ocidental em sua versão mais recente, quando a fusão desses ingredientes fundamentais alestra-se mundialmente e quando a "consciência" das pessoas e dos grupos é programada pela "ciência" num sentido jamais sonhado pela "consciência coletiva" de Durkheim. Um segundo resultado é que, uma vez estabelecidas as regras básicas pelas duas revoluções, as preocupações dos escolásticos e dos primeiros cientistas com as questões primordiais foram sendo trivializadas, infantilizadas, marginalizadas ou simplesmente suprimidas. Os meios de comunicação de massa e as salas de conferência universitárias reduziram os grandes problemas morais a uma medida benthamiana, enquanto a indagação epistemológica profunda foi relegada aos domínios rarefeitos de uma "ciência" cada vez mais compartimentada e uma "filosofia" cada vez mais desencarnada.

Tudo isso tem a ver com as civilizações da América. Pois os ingleses compraram o pacote "moderno", convertendo-se talvez nos mais "modernos" dos europeus, a despeito, ou devido ao

fato, de terem evitado a elegância racionalista francesa e a metafísica compensatória alemã. Os ibéricos foram mais cautelosos. Acompanharam as questões-chaves durante o final da Idade Média e então, no umbral da modernidade, mantiveram suas posições. Não, a metáfora é incorreta. Eles não cavaram simplesmente trincheiras, mas retrocederam, por razões circunstanciais, ante as implicações últimas das duas revoluções. Séculos depois, Unamuno, em *El sentimiento trágico de la vida*, irá referir-se a essas duas revoluções como irmãs gêmeas que mantinham uma guerra implacável entre si e no entanto produziram "uma nova Inquisição, a da ciência ou da cultura, que volta as armas do ridículo e do desprezo contra os que não se rendem à sua ortodoxia". Ao retrocederem, porém, os ibéricos estavam muito conscientes de que os tempos impunham uma revisão das orientações da última parte da Idade Média. A adoção do tomismo não era uma conclusão antecipada, nem sequer era viável sem uma significativa modernização. Os neo-escolásticos ibéricos do século XVI não eram de modo algum reacionários cegos, pois lhes devemos reconhecer o fato de terem assentado as bases da jurisprudência internacional, fornecido uma metafísica inicial para a moderna filosofia européia e criado uma racionalidade e normas para as conquistas no ultramar mais humanas do que aquelas que as sucederam. Em suma, o mundo ibérico reformulou e manteve alternativas do período formativo da civilização ocidental que têm um interesse cada vez maior para os grandes dilemas de nossos dias. Convém por isso examinar com mais atenção as circunstâncias em que se produziu a "opção" ibérica.

ORIGENS DO PROGRAMA OCIDENTAL

Uma orquestração preliminar dos grandes motivos da civilização ocidental ocorreu entre as datas simbólicas de 1210, quando um sínodo parisiense declarou inconvenientes para o estudo os *libre naturales* de Aristóteles enquanto não fossem corrigidos, e 1323, quando a canonização de Tomás de Aquino significou o levantamento da censura contra sua filosofia e o reconhecimento, por parte da Igreja, do direito de sustentar opiniões especulativas, desde que não fossem reconhecidas como teologica-

mente falsas. Era uma época de intensos conflitos entre a cristandade e outros povos e culturas: o Islã, o cristianismo bizantino, os mongóis, a China, a África, os judeus. Também foi um período de extraordinárias realizações e energia na guerra, no comércio, na ciência, na teologia, na filosofia natural e na matemática, marcado pela recuperação da herança grega e pela absorção da ciência e da tecnologia dos árabes, da Índia e da China. Tais mudanças requeriam uma nova lógica e uma nova ciência que, no percurso longo e às vezes irregular de sua formulação, vieram a adquirir os traços racionalistas e universalistas hoje associados aos padrões característicos da civilização ocidental. Claro está que não visamos aqui primordialmente os campos tecnológico, econômico e institucional, mas a compreensão da inteligência pessoal e social. Estamos interessados nos "contextos forenses" em que pessoas e grupos discutiam e confrontavam-se em torno dos valores morais e das razões últimas para a crença e a ação.

Benjamin Nelson, que jogou muita luz sobre os problemas-chaves do período em questão, atribuiu importância central ao papel preparatório de Pedro Abelardo (1079-1142), o qual mostrou que era possível reexaminar os conteúdos da fé para produzir "uma estrutura logicamente demonstrável de racionalidades que sustentam a crença em todas as esferas de opinião e de ação.[9] Muito antes da Reforma, Abelardo "revolucionou a dialética da ação e da decisão moral", desenvolvendo as implicações do novo sentido moral e aplicando a razão para harmonizar as ambigüidades da tradição. Seria ir longe demais qualificar Abelardo de livre-pensador ou de racionalista precursor da Ilustração. Essas confusões surgiram, em parte, porque ele escreveu antes da redescoberta do vocabulário técnico aristotélico e antes da delimitação autorizada das fronteiras entre a fé e a razão, entre a teologia dogmática e a metafísica especulativa. Abelardo não desafiou a fé nem tentou uma demonstração filosófica de seu mistério. O que fez, isto sim, como dialético cristão em *Sic et non*, foi insistir em que os artigos de fé podiam ser expressos como proposições sujeitas às leis da lógica e da gramática. Ao passar da afirmação e da demonstração à discussão e à explicação, Abelardo deu à "teologia" seu significado moderno. Uma segunda contribuição, surgida do *Scito te ipsum*, consistiu em definir o

pecado não como transgressão da lei mas como desprezo por Deus o Legislador, dando assim prioridade a aspectos internos, psicológicos, da ação moral. Se, por exemplo, os verdugos de Cristo agiram de acordo com suas consciências, seu pecado foi apenas o da ignorância. Tivessem eles poupado Cristo contra suas consciências, a falta teria sido mais grave. Abelardo, portanto, esboça duas noções que são fundamentais para qualquer consideração da civilização ocidental: a de *ciência*, que aplica os primeiros princípios do intelecto na ordem teórica, e a de *consciência*, que os aplica na ordem prática.[10] Até que ponto podia estender-se a lógica da prova e do conhecimento científicos para proporcionar o fundamento definitivo da crença? E até que ponto se podia esperar que a consciência privada emitisse veredictos finais na esfera da moral? A busca do *certificado* (*certainty*) objetivo da prova e da *certeza* (*certitude*) subjetiva da consciência haveria de estar subjacente à integração da tradição escolástica nos séculos XII e XIII, à sua subseqüente desintegração e aos desenlaces "revolucionários" dos séculos XVI e XVII.

O meio século que se seguiu à morte de Abelardo não trouxe qualquer avanço notável na resolução das questões por ele colocadas. Foi, no entanto, o período de transição da era dos mosteiros para a das universidades, que levariam adiante as tarefas de investigação e síntese na "época da escolástica". Ao término desse período, a obra de Aristóteles estava chegando à Europa, freqüentemente mal traduzida, em versões espúrias ou com comentários equívocos, mas, apesar de tudo, como exemplo do que poderia ser um sistema filosófico amplo e coerente. Mais do que isso, o aristotelismo desafiava o prolongado domínio do agostinismo, que, de um lugar incerto entre a teologia e a filosofia, havia estimulado durante oito séculos a preocupação cristã com a alma e com Deus e afirmado que a fonte do conhecimento era o contato iluminado da mente com o divino. Para Aristóteles, o conhecimento emanava do visível e do experimentado, do mundo do senso comum. Sua filosofia dispensava a imortalidade como salvação pessoal e necessitava de Deus apenas como um primeiro motor. Não postulava seres improváveis como o platonismo nem complicava imensamente a realidade observável como Occam. Era o pensador sistemático que apresentava "vislumbres deslumbrantes do óbvio".[11]

Contudo, mesmo no fim da década de 1240, quando Tomás de Aquino estava chegando à maturidade, as escolas ainda não ensinavam qualquer sistema abrangente de filosofia. O fio condutor do currículo ia da gramática e literatura latinas e da lógica de Aristóteles ao estudo das Escrituras orientado pelo compêndio de Pedro Lombardo. O conjunto da obra de Aristóteles, embora ensinado livremente em Oxford, esteve proibido em Paris até cerca de 1240; foi apenas a partir da década de 1250 que ele passou a ser sancionado como "o Filósofo". O apogeu do pensamento sistemático cristão registra-se nas duas décadas que precedem a morte, em 1274, do dominicano Tomás de Aquino e do franciscano Boaventura. A grande conquista de Aquino foi unir os princípios filosóficos de Aristóteles com os preceitos da teologia cristã numa estrutura racional e harmoniosa, isenta de fantasias pessoais. Nem Deus era deslocado de seu papel de Criador onipresente, nem a razão humana era privada da capacidade de conhecer a verdade no mundo acessível a ela. Prescindindo da necessidade de uma "dupla verdade", Tomás de Aquino tratava as verdades da fé e as do mundo natural como complementares e sempre compatíveis. Assim, sua reinterpretação de Aristóteles vinculava-se tanto ao neoplatonismo quanto à teologia cristã.

Ainda que essa notável realização arquitetônica passasse a ser doutrina para a ordem dominicana de Tomás de Aquino, os contemporâneos não lhe concederam nada semelhante à aceitação que viria a gozar durante a Contra-Reforma como *summa* das crenças e da filosofia católicas. Por algum tempo, inclusive, o tomismo foi suspeito de semelhanças com o averroísmo latino, o aristotelismo radical vinculado à doutrina do monopsiquismo e à posição de que a filosofia, ou a razão natural, devia ficar separada da teologia. Embora essa posição fosse incompatível com o tomismo, o bispo de Paris proscreveu várias proposições tomistas em 1277 junto com as doutrinas averroístas. A revogação da condenação cinqüenta anos depois não bastou para levar o tomismo a uma posição de influência decisiva no escolasticismo do final da Idade Média.

Por motivos bem diferentes, nem o naturalismo averroísta nem a síntese tomista chegaram a ocupar o centro do cenário durante o que Leff chama "a dissolução da visão medieval" no século XIV.[12] Como os tempos ainda não estavam maduros para

o divórcio da teologia e da ciência natural, o averroísmo foi deixado de lado até encontrar um porto seguro na Universidade de Pádua, onde viria a inspirar (embora haja controvérsias a respeito) um programa científico, racionalista e anticlerical para as universidades italianas. Mas se os escolásticos em geral ainda não estavam preparados para abandonar o arcabouço teológico de sua visão de mundo, tampouco tinham interesse em fortalecer a grande síntese. Cada vez mais, a mente inquisitiva procurava estabelecer bases de certeza para o conhecimento e a crença, favorecia a investigação direta dos fenômenos naturais e evitava a tendência marcadamente especulativa do pensamento cristão anterior. Isso não significava abandonar a grande moldura cristã nem a aceitação de uma razão natural auto-suficiente do tipo averroísta. As hipóteses não cristãs e não geocêntricas sobre a realidade só seriam toleráveis após Galileu. Contudo, as indagações do século XIV produziram tensões e fissuras na visão herdada do mundo. Proposições de fé antes tidas como demonstráveis pela razão foram devolvidas às suas premissas fideístas originais, à medida que a razão se orientava para um campo onde a probabilidade ou a mera possibilidade podiam ser consideradas. Isso ampliou enormemente a esfera das proposições prováveis, ficando a certeza relegada àquelas que diziam respeito à vontade de Deus. Um corolário foi o retrocesso da noção de que as naturezas e essências universais eram diretamente apreensíveis pela mente, em favor de uma convicção, associada a Guilherme de Occam, de que só eram alcançáveis por meio do conhecimento de casos individuais. Assim, como diz Leff, em vez de tratar de explicar o lugar dos indivíduos num mundo de universais, o problema daí por diante foi explicar os universais num mundo de indivíduos. Isso levou à "substituição de uma ordem metafísica por uma ordem lógica". Se Occam não foi, como se diz freqüentemente, um "nominalista", sua crença na "incerteza e contingência" de toda existência, exceto a de Deus, foi amplamente reconhecida em meados do século XIV.

O escolasticismo do final da Idade Média era ao mesmo tempo conservador e prospectivo. Era conservador enquanto se abstinha de grandes esforços sistemáticos e retomava uma preocupação anterior de indagar a natureza da existência em seus próprios termos. Ou seja: sob o comando de Occam, a investiga-

ção foi reorientada dos grandes problemas metafísicos para o que podia ser inferido da experiência. Esse estreitamento de enfoque, no entanto, era profético na medida em que a investigação, sem transgredir a ortodoxia, passava agora a observar um mundo onde as considerações teológicas e metafísicas estavam suspensas. A observação encontrava-se inibida pela falta de métodos quantitativos e experimentais que pudessem substituir a ênfase aristotélica na classificação e na definição. Mas estava estabelecida a justificação para o estudo do mundo físico em si e por si, ainda que faltassem os meios adequados. Nos domínios da teologia e da prática devocional ocorriam igualmente processos não menos portentosos. A difusão de tendências místicas, pietistas e apocalípticas contribuiu de várias maneiras para desacreditar a autoridade institucional da Igreja e destacar a eficácia da fé pessoal. O misticismo aparentemente não denominacional de mestre Eckhart, apesar do molde tomista de seu pensamento, foi celebrado por Lutero e outros reformadores alemães dois séculos após sua morte.

AS ENCRUZILHADAS DO FINAL DA IDADE MÉDIA

Apesar das tensões e pressões agindo sobre a visão cristã do mundo no declínio da Idade Média, suas hipóteses básicas permaneciam firmes. É verdade que houve indícios dispersos de irrupções "revolucionárias": as conjeturas heliocêntricas de Oresme, o historicismo eclesiástico de Marsílio de Pádua, o fundamentalismo de Wycliffe ou o misticismo neoplatônico de Nicolau de Cusa. Mas nenhuma dessas posições desenvolveu-se nem podia desenvolver-se de modo a influenciar o conjunto do sistema. A orientação dominante era, num sentido amplo, o occamismo, que multiplicava a investigação à revelia do grande imperativo sistêmico e fazia proposições inovadoras que cabiam no contexto tradicional, bastando para isso que se ativesse ao campo das hipóteses.

A esta altura a discussão nos prepara para as "escolhas" feitas depois do fim da Idade Média na Ibéria e na Inglaterra, tão decisivas para os seus reinos transatlânticos. Há duas questões-chaves em jogo. Primeiro, é notório que a visão "occamista",

longe de ser rígida e dogmática, era experimental, tolerante e pluralista. De fato, chegou-se inclusive a sustentar que as proibições pré-occamistas de 1277 marcam o nascimento da ciência moderna com a declaração do bispo de Paris de que "muitos mundos" podem coexistir. Há alguns anos Pierre Duhem propôs a idéia plausível, embora hoje discutida, de que os escolásticos medievais tinham noções científicas mais "modernas" que Kepler e Galileu, isto é, que eram sensíveis ao papel da conjetura e da hipótese na construção do pensamento científico. Não se sentiam obrigados a demonstrar uma certeza final, a despir totalmente a realidade. Neste sentido seus métodos assemelhavam-se mais aos da ciência no final do século XIX e século XX que aos dos séculos XVI a XVIII. Esse enfoque dissimula a transcendental importância da revolução científica, mas acentua outra coisa: a enorme significação do pensamento conjetural no período que a precedeu. Referimo-nos aqui a dois modos de conceber a experiência que evitaram o comprometimento final do certificado objetivo e da certeza subjetiva: (1) a estratégia *ficcionalista* da hipótese, ou "salvar os fenômenos", e (2) a estratégia *probabilista*, que proibia afirmar uma certeza maior que a permitida pelo tema mas, ao fazê-lo, autorizava opiniões prováveis quando a certeza era impossível. A reação dos filósofos e cientistas "revolucionários" dos séculos XVI e XVII não foi contra o dogmatismo, o primitivismo teológico e o obscurantismo da época precedente, e sim contra o espírito pluralista e não concludente em que eram mantidos os fenômenos observados ou experimentados. O ficcionalismo foi útil aos matemáticos e aos físicos e filósofos de orientação matemática, enquanto que ao probabilismo aderiram filósofos naturais especulativos, lógicos e, sobretudo, teólogos e filósofos morais. Assim, Copérnico e Kepler foram grandes adversários do ficcionalismo, Descartes e Pascal atacaram o probabilismo, e Galileu se opôs a ambos.

Por isso podemos dizer que heróis da ciência moderna como Galileu e Descartes não foram simples céticos e empiristas mas "profetas" por direito próprio, impacientes com as adaptações e contemporizações eclesiásticas, buscando arrancar a Palavra diretamente do Livro da Natureza e utilizando a prova matemática como fonte de evidência unívoca para o que era problemático no reino nebuloso da interpretação bíblica. O que os impelia não

era agnosticismo nem falta de fé religiosa, mas o desejo de cimentar o conhecimento em bases totalmente demonstráveis. Não pretendiam negar o trabalho do Criador, mas apresentá-lo com maior efeito persuasivo. De forma análoga, os reformadores religiosos atacaram o probabilismo e a casuística movidos pela determinação de elevar a consciência de uma fonte aproximada de justa razão para um acesso direto a normas universais da maior generalidade. Esse era o problema. O que a Igreja atacou ao longo de todo o processo não foi o método experimental nem as opiniões inovadoras, mas a pretensão de conhecimento demonstrável — como certificado ou certeza — nos reinos físico e moral. O problema crítico, portanto, era a racionalidade dos pioneiros religiosos e científicos — Lutero, Calvino, Galileu, Descartes, Pascal — que surgiram dentro de áreas culturais católicas.[13]

O COMPROMISSO IBÉRICO

> "Sinto que trago em mim uma alma medieval e creio que é medieval a alma de minha pátria; que esta passou à força pelo Renascimento, a Reforma e a Revolução, aprendendo com elas, é verdade, mas sem deixar que lhe tocassem a alma, conservando a herança espiritual daqueles tempos que chamam de a Idade das Trevas."
>
> Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*

A significação do caso ibérico se faz evidente quando consideramos que as revoluções religiosa e científica, em suas trajetórias de incidência, não dividiram claramente a Europa em duas. O protestantismo prosperou ao longo de um eixo setentrional leste-oeste, enquanto a "ciência" desenvolveu-se num eixo norte-sul inclinado para a península italiana. Os padrões resultantes de enfrentamento e adaptação variaram de um lugar a outro. A França apresentou uma mescla extraordinária de iniciativa científica, filosófica e religiosa, ao passo que a Itália, onde se produziram avanços revolucionários na ciência física e no pensamento político-moral, padecia as pressões do "catolicismo subalpino". Contra esse pano de fundo fica evidente que as

tradições européias que deram forma à Ibero-América foram especificamente ibéricas e não vagamente "católicas" ou "mediterrâneas". Ou seja, devemos concordar com a afirmação de Hamilton de que a Espanha "permaneceu quase intocada pela Reforma protestante ou pelo Renascimento em sua forma italiana; não teve uma revolução científica que possa ser citada, nem um equivalente de Hobbes ou Locke, nenhum surto de individualismo político, nenhuma teoria de contrato social, nenhuma revolução industrial". De maneira similar, Green conclui: "É evidente que a Espanha não produziu um Hobbes ou um Locke, um Descartes, um Spinoza ou um Leibniz, e muito menos um Newton". Não obstante, prossegue, a Espanha deu grandes contribuições à filosofia do direito e à modernização da metafísica. Se negligenciou as orientações pré-baconianas e pré-cartesianas de seus "filósofos críticos" — Vives, Gómes Pereira, Vallis, Francisco Sánchez — foi porque os ideais herdados a mantiveram "fiel ao aristotelismo tomista, embora tenha renovado essa tradição eclesiástica de uma maneira muito original".[14]

Dizer que a Ibéria, em última análise, furtou-se às grandes "revoluções" não é negar que fosse sensível às tendências provenientes de todas as partes da Europa, e muito menos dizer que fosse um caso de desenvolvimento estancado. Historiadores alemães do século passado como Maurenberger e Gothein foram os primeiros a perceber que a reforma católica na Espanha antecedeu a revolta luterana e teve o mesmo caráter da subseqüente "Contra-Reforma", que culminou num movimento autóctone e não simplesmente numa reação defensiva contra heresias estrangeiras. Essa interpretação, embora uma contribuição à sociologia do conhecimento (mas nada surpreendente para a sabedoria recebida da Igreja católica), ficou muito impregnada de autocomplacência teuto-protestante para poder iluminar o caso espanhol. É certo que após seu regresso da Itália, em 1470, Antonio de Nebrija, chocado com a situação da cultura acadêmica espanhola, decidiu "tomar como fortaleza" sua antiga universidade, Salamanca, e a partir dessa cidadela "resgatar nossa nação da barbárie". Inclusive depois, quando já havia despontado a era humanista na Espanha, o erasmiano Juan Luis Vives, aclamado internacionalmente, acusava os lógicos espanhóis em Paris de corromper a vida acadêmica daquela cidade: "...como são inteli-

gentes, converteram-se nos melhores mestres de todas as aberrações que têm espalhado a má reputação de Paris pelo mundo todo. Em outras universidades encontramos uma mescla de conhecimento verdadeiro e disparatado; só Paris dedica-se exclusivamente às suas requintadas frivolidades".[15]

Vives queixava-se também de que o destino de um intelectual na Espanha era incerto e nebuloso, já que a tirania de uma "manada de monges iracundos" havia atirado o país na "obscuridade e na noite" sem "qualquer atmosfera intelectual". Ironicamente, Vives recebeu um convite tentador de Nebrija para ocupar sua cátedra em Alcalá bem no momento em que a Inquisição de Aragão submetia a julgamento o pai do próprio Vives.[16]

Não há necessidade de avaliar aqui a acusação de barbarismo acadêmico na Espanha do século XV, nem tampouco de resumir o relato magistral feito por Bataillon do subseqüente florescimento humanista.[17] No entanto, há dois pontos que merecem atenção. O primeiro é que, na época característica dos "soberanos católicos", a alta cultura espanhola desfrutava de um amplo consenso por contar com uma firme orientação teológica. Nas palavras de Linz, tratava-se de uma "vida intelectual marcada por sua integração na sociedade — modelando a sociedade e sendo por ela modelada — ao invés de estar em conflito com ela".[18] O curso da vida intelectual via-se orientado "mais por sanções positivas que negativas, mais por incentivos que por proscrição ou mesmo prescrição. A tolerância seletiva, permissiva, com limitações em boa parte invisíveis mas efetivas, canalizava os esforços dos intelectuais", predispondo-os a certas "opções livres", mesmo quando outras eram possíveis. Nesse quadro, o papel de uma "Inquisição" teve uma conotação muito menos negativa do que aquela que viria a adquirir mais tarde na cultura política da Inglaterra, onde a responsabilidade da eleição de objetivos comuns foi retirada do Estado e atribuída, num espírito de pluralismo occamista, a um mercado supostamente "livre" de idéias e prescrições privadas, agora tratadas como "mercadorias". Mais adiante, é verdade, a racionalidade inquisitorial encontrou violenta oposição no próprio mundo ibérico, às vezes com base na crítica anglo-liberal, mas com maior freqüência refletindo o ataque a um regime, não a um princípio. Versões contemporâneas

e progressistas dessa racionalidade aparecem no *slogan* revolucionário mexicano *No hay más ruta que la nuestra* ("Não há outro caminho senão o nosso"), ou na frase de Fidel Castro, *Dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución, nada* ("Dentro da Revolução, tudo; contra a Revolução, nada"). Para os liberais anglo-americanos o significado desses lemas, como o da Inquisição original, é totalmente impenetrável.

O segundo ponto, relacionado ao anterior, é que no século XVI o consenso espanhol refletia certos pontos de acordo gerais — pelo menos em comparação com o resto da Europa — sobre a natureza do governo: suas fontes de legitimidade, o alcance exato de seu poder, sua responsabilidade de assegurar justiça e eqüidade, sua missão "civilizadora" em face dos povos não cristãos de seu território e de ultramar. Longe de arregimentar a opinião política, esse consenso estabelecia um domínio público para a expressão de uma ampla gama de opiniões. Do ponto de vista do Novo Mundo, sem dúvida, os famosos debates sobre a racionalidade dos índios ou a justiça da conquista deram a impressão de representar posições maniqueístas e irreconciliáveis. Essa perdoável preocupação pelos resultados práticos obscurece o fato de que a Espanha oferecia um cenário, prosseguindo com a argumentação de Linz, em que as alternativas políticas eram buscadas dentro de uma matriz de interesses teológicos, morais e filosóficos. Nem mesmo o excêntrico "cristão profético" Las Casas jamais tentou criar uma linha política ou dissidente fora das instituições eclesiásticas; ao contrário, trabalhou dentro dessas instituições, utilizando geralmente a linguagem do escolástico e do legista.

A integração das universidades aos propósitos gerais do Estado é um traço notável da vida intelectual espanhola. Depois que Fernando e Isabel subiram ao trono o número de universidades aumentou rapidamente; no começo do século XVII haviam sido estabelecidas vinte e sete, para um total de trinta e três. À medida que o poder papal diminuía na Espanha, funcionários da Coroa começaram a intervir cada vez mais nas disputas universitárias, o Conselho Real funcionando com um ministério de educação supervisor. As universidades tornaram-se uma fonte indispensável de letrados para integrar a administração que se expandia e, ao mesmo tempo, restringir a aristocracia refratária. Em

1493 os Reis Católicos promulgaram uma lei, na verdade inaplicável mas exclusiva de Castela e Portugal, segundo a qual os letrados designados para ocupar cargos públicos deviam apresentar certificados universitários de ter estudado direito civil ou canônico durante pelo menos dez anos. O decreto de Filipe II em 1559 que proibia os espanhóis de freqüentar universidades estrangeiras, com exceção de umas poucas "seguras" em áreas católicas, foi o último passo no longo processo de nacionalização da educação superior na Espanha.[19]

Numa época, portanto, em que a Espanha estava cada vez mais exposta a correntes humanistas italianas e transpirenaicas, as novas influências eram orquestradas dentro de uma matriz ideológica que, embora relativamente tolerante e até mesmo criativa em suas áreas focais, favorecia mais a necessidade nacional e social, tal como era percebida, do que as aventuras intelectuais privadas. Di Camillo sugere que o humanismo castelhano diferia do italiano por sua orientação nacionalista e monárquica antes que cívica e republicana.[20] Um exemplo ilustrativo é o de Juan Ginés Sepúlveda, que estudou na Itália com Pomponazzi, famoso por seu afastamento tanto de Averróis quanto de Tomás de Aquino ao negar a imortalidade da alma. No entanto, a posição adotada por Sepúlveda, que em 1542 tornou-se o tutor do futuro Filipe II, reconciliava o aristotelismo e o estoicismo dentro de uma perspectiva cristã tradicional e, em alguns aspectos, era explicitamente anti-erasmista. Sepúlveda evitava tanto o radicalismo amoral da "esquerda" maquiavelista como o radicalismo da "direita" agostiniana exemplificada por Leopoldus, o jovem criptoluterano de seus famosos diálogos. Diferente de Pomponazzi e outros humanistas italianos, Sepúlveda manteve-se fiel a uma visão hierarquicamente articulada do universo e concentrou seus esforços no estabelecimento de uma racionalidade para o império espanhol, baseada na lei natural e na liderança moral. Aqueles que o acusam de justificar a escravização dos índios interpretam erroneamente sua afirmação mais ampla de que toda sociedade requer o domínio da mente sobre os apetites e passam por alto sua observação de que Las Casas, em vez de refutar seus argumentos, seguia amontoando documentação sobre crueldades espanholas que "provocam em mim repulsa maior do que a ele".[21]

A confluência de correntes medievais e humanistas sob a égide oficial é bem ilustrada pela reforma da universidade associada ao cardeal Ximénez de Cisneros, Grande Inquisidor e confessor da rainha Isabel. Ao fundar Alcalá como uma universidade em que as ciências e as artes estariam a serviço da teologia, pretendia neutralizar a supremacia tomista em Salamanca, onde apenas por pouco tempo se havia ensinado o nominalismo. Em Alcalá colocou em pé de igualdade a doutrina de Tomás de Aquino com a de Duns Scotus, escola identificada com a ordem franciscana a que pertencia Cisneros e que havia preparado o caminho para o occamismo. Durante algum tempo a resolução oscilou entre posições tomistas, escotistas e nominalistas. A passagem do tomismo ao primeiro plano costuma ser atribuída a Francisco de Vitoria (1492-1546), que assumiu a primeira cátedra de teologia em Salamanca em 1526. Ele foi sucedido pelos expositores tomistas Melchor Cano e Domingo de Soto, o mestre de Francisco Suárez, de quem se diz que "causou a ruína do nominalismo" com uma série de conferências em Alcalá.[22] Vitoria, que nutria uma viva porém seletiva admiração por Erasmo, foi influenciado no seu neotomismo por dois dominicanos italianos, Cajetan e Ferrarense, e por seu próprio professor em Paris, Crockaert. Contudo, pôs de lado os interesses filosóficos e teológicos de seus mentores para se dedicar a problemas morais e "políticos" em sentido amplo, deixando a Suárez a tarefa de modernizar a metafísica tomista durante a maré crescente da Contra-Reforma.

Mas acidentes de liderança intelectual não explicam completamente a ascensão do neotomismo espanhol, sobretudo dados os esforços de Cisneros e Nebrija para pluralizar a autoridade escolástica na universidade modelo de Alcalá. É preciso saber por que a filosofia de Tomás de Aquino, com três séculos de existência e recentemente retocada, se ajustou às necessidades do caso espanhol. Pode-se falar e já se falou muito sobre o secular desenvolvimento do "caráter nacional" da Espanha em seu isolamento transpirenaico. Habilmente praticada, essa especulação é uma abreviatura para designar um vasto processo histórico que data da invasão árabe, ou mesmo da romana. Sem tomar um atalho tão perigoso, podemos afirmar aqui simplesmente que a virada espanhola para o tomismo no século XVI — isto é, para

uma visão do mundo do século XIII que só havia ganho adesões dispersas nos três séculos intermediários — explica-se precisamente pela *modernidade* da situação histórica da Espanha, ou seja, pela exigência de conciliar uma racionalidade para um Estado moderno com as reivindicações de uma ordem ecumênica mundial, ou de adaptar os requisitos da vida cristã à tarefa de "incorporar" povos não cristãos à civilização européia. "O espanhol do Renascimento", escreve Maravall, "está ocupado em construir: um novo Estado, um novo mundo, um novo homem. A base antropológica é o substrato do Renascimento espanhol no que tem de mais peculiar". Por causa desse envolvimento em questões concretas, os humanistas espanhóis inclinaram-se para a historiografia, expressão natural do interesse pela "experiência humana", e não chegaram a tirar conclusões teóricas do trabalho científico de um Gómez Pereira ou um Francisco Sánchez. Para Maravall, esse "excesso de empirismo" explica as limitações do trabalho científico espanhol, pois hoje reconhecemos que a "ciência moderna não se constrói a partir de dados empíricos mas a partir da teoria, que segundo Galileu, é o seu capitão". Num nível prático, certamente, os esforços espanhóis para institucionalizar, aplicar e difundir as descobertas científicas foram pioneiros em seu tempo, tanto assim que a primeira instituição pública leiga para a ciência e a tecnologia na Europa surgiu em Sevilha. Realizações similares ocorreram no domínio da economia aplicada, como mostra Pierre Vilar.[23]

Em resumo: na metade do século XVI a Espanha encarava um programa nacional estabelecido com muito mais clareza do que o fizeram outros povos europeus da época e possuía instituições religioso-políticas melhor legitimadas para fazê-lo cumprir. Essas condições ajustavam-se à visão tomista. Originalmente o tomismo apresentava uma visão coerente e hierárquica do universo, que havia perdido sua organização cuidadosamente escalonada nas mãos de Scotus e Occam. Para explicar a hierarquia havia três tipos de lei — eterna, natural e divina — que concordavam entre si e proporcionavam referenciais a que podiam se reportar casuisticamente as leis humanas e os problemas "políticos". Era um sistema que casava a teologia especulativa com a filosofia racional, mantendo um delicado equilíbrio entre a razão e a fé, a natureza e a graça. Os dois termos não eram nem opos-

tos nem coincidentes: complementavam-se um ao outro. No entanto, as proposições não podiam ser apreendidas simultaneamente pela fé e pela razão natural. O corolário político disso é que a Igreja era um "corpo místico" e o Estado, como a mais perfeita das associações humanas, um "corpo político e moral". Os seres humanos podiam assim ser considerados dentro de uma perspectiva ao mesmo tempo cristã e "natural", o que significava que os pagãos e os infiéis eram também capazes de associações políticas. A *Summa contra gentiles*, que teria sido escrita para servir de guia à conversão dos mouros na Espanha, expunha amplamente o caso de sociedades "pagãs" ordenadas pela filosofia natural. O tomismo, portanto, abriu um grande campo para a especulação e a controvérsia na filosofia política, moral e natural, embora sempre sob a orientação de princípios morais decisivos e premissas teológicas. A razão humana era um instrumento adequado para a busca da verdade no mundo acessível a ela, da mesma forma que a consciência era uma fonte adequada de decisões morais; mas assim como a razão era limitada, também a consciência era falível. Por isso o tomismo oferecia pouco incentivo a reformulações novas do pensamento filosófico que pudessem tomar como única base a razão humana, a consciência privada, a demonstração experimental ou, uma aventura posterior, o pragmatismo da tentativa-e-erro. O humanismo erasmiano não era de modo algum incompatível com o neotomismo, considerando-se sua ênfase na piedade, na renovação espiritual, na cultura intelectual e a fé na promessa reformista dos monarcas. O período humanista da Espanha não foi portanto um "interlúdio", mas uma época de absorção dos ensinamentos renascentistas que perdurariam muito tempo depois que passou a ser perigoso pronunciar o nome de Erasmo em público.

O caso de Portugal era similar ao da Espanha. Tinha contatos eruditos com a Europa desde meados do século XV e, no XVI, gozou de uma limitada primavera humanista. Mas o campo que oferecia para a especulação moral e filosófica era mais restrito. A maior homogeneidade do país, sua consolidação mais antiga, a monarquia mais centralizada e as aventuras "civilizadoras" menos ambiciosas no ultramar combinavam-se para limitar os horizontes efetivos da atividade intelectual. Saraiva descreve o erasmismo português como limitado a grupos de elite e basea-

do na imitação de exemplos estrangeiros, especialmente a corte do Imperador Carlos V e suas preferências culturais. Embora mais de vinte universidades tenham sido fundadas em cidades portuguesas entre 1530 e 1550, a Universidade de Lisboa, famosa por suas imunidades, foi finalmente dominada na década de 1530, e Coimbra passou à frente sob o controle do rei e de um reitor designado, não eleito. As iniciativas marítimas de Portugal haviam dado contribuições notáveis à ciência aplicada, como os textos de Garcia de Orta sobre as propriedades terapêuticas da flora oriental, ou a tentativa de Pedro Nunes de estabelecer uma relação entre o pôr-do-sol e a latitude e a estação, sem falar nos tratados de economia aplicada. Mas esses pioneiros, que em geral publicavam no estrangeiro, careciam da curiosidade enciclopédica dos italianos e do impulso de traduzir suas descobertas em especulações científicas mais vastas. Em fins do século XVI as contribuições portuguesas à literatura científica haviam praticamente cessado. Essa tendência corresponde à que Linz demonstra estatisticamente para a Espanha, onde os autores de "elite" dedicados às matemáticas, às ciências naturais e à medicina caem de mais de treze por cento do total no século XVI para menos de um por cento no XVII.[24] A mudança de ênfase do instrumental para o expressivo indicava um *fait accompli*.

A REVOLUÇÃO RELIGIOSA

No momento, portanto, em que as implicações das revoluções religiosa e científica estavam se tornando evidentes, na Ibéria já havia tomado forma uma visão do mundo moderna para o seu tempo e que contribuía, em aspectos importantes, para as tendências européias. Era, nas palavras de Green, *un édifice déjà construit*, "uma estrutura apoiada nas sólidas bases da autoridade divina e eclesiástica, longa e completamente explicada e claramente entendida".[25] No terreno político-religioso, a tradição católica e a nova tradição protestante diferiam de maneira significativa acerca das fontes de orientação e julgamento a que devia responder a ação humana. Para os católicos, os atos deviam obedecer à justa razão no "tribunal da consciên-

cia", sendo a consciência a regra aproximada, a lei revelada a norma dominante e o confessor o juiz a presidir o "foro íntimo". Assim, as questões morais referiam-se em última instância a normas reveladas e "autoridades", por um processo de casuística em sentido técnico. Por mais flexíveis ou mesmo libertárias que possam ter sido as adaptações italianas e ibéricas da cura de almas e da casuística sacerdotal praticadas na Idade Média, o espírito e a substância de sua lógica moral foram conservados. Nas terras protestantes o "tribunal da consciência" desapareceu e, com ele, o julgamento exterior da consciência e as funções centrais da casuística. Isso ocasionou mudanças radicais nas imagens do indivíduo e dos sistemas de direção espiritual. Abriram-se novas possibilidades para filosofias da "luz interior" que podiam ser apresentadas a pessoas e a grupos.[26]

A divergência das tradições católica e protestante não era um divórcio. O neotomismo espanhol posterior ao Concílio de Trento oferecia uma metafísica, elaborada principalmente por Francisco Suárez (1548-1617), que não apenas foi adotada — de forma integral ou revisada — por centros de escolasticismo protestante em grandes universidades européias, mas também influenciou filósofos tão "modernizantes" como Descartes, Spinoza, Locke, Gassendi e Leibniz. Tanto ao norte como ao sul dos Pireneus os tempos exigiam a absorção filosófica de grandes campos de novos conhecimentos, da mesma forma que haviam exigido de Tomás de Aquino a assimilação dos ensinamentos de Aristóteles e dos árabes. Mas além disso era necessário, agora, passar de um sistema de exposição a um método de demonstração. A razão já não era um mero instrumento para tornar explícito o que estivera implícito. A metafísica de Suárez cumpriu essa função e ajudou a "modernizar" a teologia e a filosofia no norte da Europa. "Se tivesse de definir a metafísica suareziana em poucas palavras", escreve Picard, "diria que é um tomismo crítico e analítico". A frustração com que se defrontaram os neo-escolásticos espanhóis derivou, como disse Ferrater Mora, do fato de terem vertido vinho novo em barris velhos. "Em épocas de crise, talvez seja mais adequado para o triunfo histórico ocupar-se dos barris e não prestar demasiada atenção ao vinho que se verte neles".[27]

Os jesuítas espanhóis, no papel de "ativistas", prestaram

mais atenção que Suárez, seu líder escolástico, aos barris. Na verdade, Evennett inverte a metáfora de Ferrater Mora ao falar dos *Exercícios espirituais* de Loyola como um velho vinho de espiritualidade bíblica vertido numa garrafa nova. A Companhia de Jesus tornou-se, segundo ele, "a força mais poderosa, ativa, modernizadora, humanista e flexível da Contra-Reforma", marcando com seu espírito e seus princípios a organização do catolicismo como um todo. A exemplo do tomismo, o triunfo dos jesuístas não esteve garantido de antemão. Embora Filipe II os tenha apoiado com firmeza e no fim de seu reinado estendesse sua proteção à Ordem, ainda na década de 1580 a Companhia enfrentava a inimizade das outras ordens, do confessor do rei e de um teólogo tão influente como foi o dominicano Melchor Cano. A formação de Loyola, desde sua "conversão" em 1521 até a fundação da Companhia em 1539, ocorreu precisamente durante a maré alta da renovação intelectual na Espanha. Ele estudou em Alcalá, Salamanca e Paris; embebeu-se de humanismo erasmista; foi seduzido pelo misticismo alemão e pela leitura da obra máxima devocional do século XV, *A imitação de Cristo*; conheceu a mensagem protestante difundida na Alemanha e na Suíça. Por um momento os inquisidores espanhóis perguntaram-se se não seria um outro "iluminado" afirmando que uma luz recebida diretamente o impelia a passar por cima da autoridade eclesiástica. Mas se a conversão de Loyola se baseava na análise sistemática de sua consciência, o título completo de seus *Exercícios* mostra que são um meio "para vencer a si mesmo e ordenar a própria vida sem ser influenciado pelos afetos desordenados". Os *Exercícios* não eram um manual para todos os bons cristãos, mas sim um guia para os seus médicos espirituais, indicando as doses que deviam receitar. Essa ênfase casuística na subordinação da consciência e dos "afetos desordenados" a regras gerais manifestou-se na escolha da analogia militar — totalmente moderna na era do surgimento dos Estados nacionais — para a sua bem designada "Companhia" de Jesus. O elemento representativo, eletivo, era muito mais débil na Companhia que nas ordens mais antigas. Ela devia ter um papel paradigmático e não tanto nivelador no processo ecumênico. A tarefa de ajustar a "consciência" aos propósitos públicos — tão essencial para o manejo do misticis-

mo e da "iluminação" na Espanha — realizava-se aqui dentro de uma moldura institucional.[28]

Tão importantes para os nossos propósitos como as questões teológicas da revolução religiosa são suas implicações epistemológicas. Scharlemann destaca esse ponto num estudo comparativo do tomismo e da síntese teológica protestante realizada por John Gerhard (1582-1637), a quem Bossuet chamou de *"le troisième homme de la Réforme"*.[29] Os dois modos de conhecimento por ele identificados surgem da distinção de Lutero entre crenças sobre Deus e fé em Deus, entre uma crença adquirida de que Cristo morreu e ressuscitou e a "verdadeira" fé ou certeza interior de que Ele o fez "por mim e por meus pecados". O primeiro é um conhecimento "teórico" baseado no reconhecimento intuitivo de um princípio verdadeiro; o segundo é um conhecimento "acústico" adquirido mediante a palavra concretamente ouvida como a voz de Deus. Em termos práticos, o conhecimento teórico permite a aplicação prudente e casuística de verdades gerais a casos particulares, ou viver de acordo com princípios reconhecidos como verdadeiros. O conhecimento acústico é uma apreensão direta da palavra de Deus vinda do além, ou o que Weber chamava de "capacidade do pneuma de experimentar o êxtase".[30] O primeiro, associado a um sentido da visão interior, ou intuição, orienta a conduta; o segundo, vinculado a um sentido interior da escuta, ou audição, transforma a pessoa.

Esses dois modos de conhecimento implicam dois métodos para chegar a conclusões válidas: a racionalidade formal-objetiva do tomismo e a racionalidade dialético-pessoal da teologia protestante. (Estamos falando, convém enfatizar, de epistemologias divergentes e não apenas de dois artifícios lógicos representados pela dedução e a indução.) O modo formal-objetivo vai de um dado concreto a uma classe de coisas, e então retorna para interpretar o dado. No modo dialético-pessoal — visivelmente afinado ao occamismo que a Espanha havia descartado — a discussão alimenta-se do "sim" e do "não" que surgem dos encontros entre pessoas distintas. No primeiro caso as pessoas são "intercambiáveis", porque a pessoa individual só é interessante e inteligível enquanto exemplo de um gênero ou regra geral. No segundo caso as pessoas são únicas e idiossincráticas, porque

em vez de exemplificar uma ordem geral representam o não-eu do conhecedor. Num caso a afirmação "X é honesto" coloca X numa classe geral; no outro, a afirmação é generalizada a partir de vários encontros do informante.* Estes são, em parte, os antecedentes do que aproximadamente queremos dizer quando afirmamos que os ibero-americanos são partidários da doutrina e da ordem social e os anglo-americanos são partidários do pragmatismo e da regeneração ou autotranscendência; ou quando dizemos que a "mente latino-americana" tende a uma visão compreensiva e unificadora enquanto a anglo-americana é empírica. Eles ajudam a explicar a importância atribuída à "lei natural" e, num sentido pré-rousseauniano, à "vontade geral" na cultura ibero-americana, bem como à extraordinária significação que os anglo-americanos atribuem ao sufrágio universal e às "eleições livres". Ainda hoje os acadêmicos ibero e anglo-americanos invocam suas respectivas racionalidades ao debaterem grandes questões de interesse mútuo.**

As premissas protestantes para afirmar a crença e fundamentar o conhecimento tiveram uma série de conseqüências para a teoria política em aspectos como os acordos por consenso, o individualismo dos direitos naturais, uma regra de direito comum em lugar do decreto prerrogativo, uma mudança da legitimação do Estado do terreno da ética para o da eficiência e, finalmente, um cálculo utilitário do bem-estar social que substituiria a lei natural e inclusive transcenderia a lógica da consciência. Embora as implicações "democráticas" de tais idéias não aparecessem nos começos do luteranismo e do calvinismo, já eram vagamente visíveis no pensamento do Johnnes Althusius

(*) Ronald C. Newton assinala que "o observador norte-americano, condicionado culturalmente a ter o espírito aberto à infinitude das possibilidades humanas, se perturba ao se encontrar rodeado, em um meio hispano-americano, por tipos altamente contrastantes, nitidamente modelados e razoavelmente predizíveis". "On 'Functional Groups', 'Fragmentation', and 'Pluralism' in Spanish American Political Society", *Hispanic American Historical Review* 50, I (1970): 15.

(**) Penso, por exemplo, na solene crítica anglo-americana ao idealismo hegeliano de Zea, ou a resposta ibero-americana mais jocosa, ao consumo da assim chamada "teoria da dependência" nos Estados Unidos.

(1557-1638), que foi considerado o mais profundo pensador político entre Bodin e Hobbes e, que, mesmo sendo calvinista, serviu-se do pensamento de Aristóteles e da filosofia social de Salamanca. Ainda que Althusius quisesse transformar a hierarquia feudal numa ordem constitucional cooperativa baseada num *pactum* de união contratual, não chegou a proclamar os direitos do homem individual. Punha o acento na base associativa do Estado, na política como arte de reunir os homens para cultivar a vida social fundada no princípio da "simbiose". Afastava-se da distinção do direito romano entre as ordens pública e privada para afirmar que a base de toda associação é a "vida simbiótica". Dizia também que os membros do Estado não são pessoas nem famílias, mas coletividades politicamente organizadas de províncias e cidades. Conhecedor da organização política da Suíça e dos Países Baixos, Althusius era a favor do federalismo, mas não de uma união federal que incluísse ao mesmo tempo cidadãos individuais e Estados, como haveriam de propor os *Federalist papers* (de Hamilton, Madison e Jay) um século e meio depois. A participação do cidadão, no entanto, estava assegurada por sua qualidade de membro de entidades corporativas inferiores, e, embora suas resoluções não devessem contradizer a lei natural, podiam fazer adaptações criativas às circunstâncias. Althusius argumentou contra o conceito de soberania de Bodin, não porque violasse os direitos individuais, mas porque se opunha ao princípio de associação livre. A posição intermediária de Althusius permitiu a entrada da soberania popular e do contrato social na teoria política calvinista. O princípio de que o governante e os tribunais devem ser os intermediários entre os indivíduos e a lei natural e divina cede aqui ao de uma sociedade fundada na liberdade e na igualdade originais do homem.[31] A questão central não é, portanto, aquela normativa de uma ordem "democrática" insurgente dentro de uma "absolutista". Afinal de contas, certos tipos de democracia são compatíveis com a tradição neo-escolástica ibérica, enquanto que a tirania — como Tocqueville demonstrou profeticamente — encontra racionalidades, praticantes e ocasiões favoráveis dentro da tradição protestante. O que está em jogo são os princípios organizadores do corpo político, não os resultados: uma sociedade baseada no pacto em contraste com uma sociedade

orgânica, um princípio nivelador ou individualista em contraste com um princípio arquitetônico.

A REVOLUÇÃO CIENTÍFICA

O eixo da revolução científica corta o da revolução religiosa e ajuda a diferenciar o caso ibérico do italiano. Os principais cientistas formaram-se intelectualmente dentro de áreas culturais católicas e não foram atraídos pela ética do ascetismo e do mundo interior. Além disso, sua busca de certeza objetiva os levou a desafiar qualquer monopólio de interpretação eclesiástica, fosse a dos católicos, fosse a dos protestantes, à medida que estes foram desenvolvendo seus próprios *"establishments"*. Convém lembrar que o teólogo luterano Osiander escreveu um falso prefácio a *De revolutionibus* de Copérnico, explicando que o tratado era aceitável na medida em que o autor não afirmava uma verdade mas apenas apresentava uma hipótese fictícia. Isso não diferia do tratamento dado pela Espanha católica, onde Copérnico era ensinado livremente em Salamanca e suas cartas utilizadas por navegadores espanhóis. Quando finalmente se proibiu sua teoria, em 1616, foi apenas por exigir correções que explicassem tratar-se de um sistema hipotético, não de uma lei estabelecida.

Existem diversas opiniões quanto às relações entre escolasticismo, humanismo e ciência na Itália. A visão convencional de que o humanismo surgiu ali em resposta a séculos de obscurantismo escolástico e retalhamento da lógica aristotélica está hoje sendo abandonada. Seria mais acertado dizer que tanto o escolasticismo como o humanismo lançaram raízes na Itália no final do século XIII e desenvolveram-se paralelamente ao longo e mesmo depois do Renascimento. O aristotelismo italiano, com origens em Oxford e Paris, centrava-se na lógica e na filosofia natural, enquanto o humanismo predominava na gramática, na retórica, na poética e na filosofia moral. Escolásticos e humanistas travavam controvérsias, mas não uma batalha de morte. Sua coexistência foi inclusive relativamente pacífica, e o aristotelismo italiano chegou a dar contribuições notáveis à filosofia do Renascimento. Quando finalmente sucumbiu, o ataque não

partiu dos humanistas nem dos platônicos, nem mesmo de filósofos naturais como Telesio e Bruno, mas da nova ciência natural imaginada por Leonardo da Vinci e estabelecida por Galileu e Kepler.[32]

Apesar da incompatibilidade final da ciência com o escolasticismo, Randall sustenta que nas universidades de Bolonha, Pavia e, sobretudo, Pádua o aristotelismo preparou o terreno para o espírito científico e que os chamados averroístas de Pádua criticaram e refinaram a tradição escolástica, atenuaram sua ênfase teológica e desenvolveram os princípios científicos de hipótese e demonstração. Outros remontam a ciência galileana a origens humanistas, assinalando o interesse desses últimos pela tecnologia, o desejo compartilhado entre humanistas e cientistas de não mais fundar a argumentação na autoridade e sua preocupação comum em adaptar a linguagem para o tratamento das descobertas no Grande Livro da Natureza. Tanto as derivações neo-aristotélicas da ciência como as humanistas são plausíveis. Mais importante do que essa questão genealógica, porém, é a inspirada compreensão de Galileu de que o sistema copernicano não era um exercício matemático para salvar as aparências, mas uma visão nova e revolucionária. Sua busca de certezas o levou a separar a física da metafísica. Como disse Garin, Galileu desobedeceu o mandato teológico de que o homem não devia "brincar com o que se supunha ser a estrutura do universo".[33]

Na Itália, o tripé formado pelo neo-aristotelismo, pelo humanismo e pela ciência sobreviveu às pressões da Contra-Reforma para estabelecer uma tradição de investigação científica e intelectual ampla ao longo da Ilustração até o *Risorgimento*.* Boa parte desse período foi de "decadência": as contribuições intelectuais foram intermitentes, devido a circunstâncias políticas e institucionais adversas. Contudo, o aparecimento, em 1725, da *Ciência nova* de Vico — uma *"storia universale, certa*

(*) O termo *Risorgimento* designa inicialmente o ressurgimento da consciência nacional e da literatura italianas a partir da segunda metade do século XVIII, passando depois a significar o movimento ideológico nacionalista que culminou com a libertação e a unificação da Itália no século XIX. (N.T.)

e ragionata" ("uma história universal certa e pensada") influenciada pelo cartesianismo, que antecipava a sociologia moderna e a assimilação da história humana a "leis" evolutivas, tal como se daria no século XIX — não era um acontecimento que pudesse repetir-se na Península Ibérica. Tampouco o era o tratado *Dos crimes e das punições* (1764), de Beccaria, que Venturi coloca ao lado de Rousseau como "deslumbrantes exemplos de intuição" na Ilustração. O livro cativou os filósofos franceses e tornou-se um modelo para Bentham e os utilitários radicais na Inglaterra. A primeira obra de Voltaire publicada na América inglesa foi seu comentário de Beccaria, e Jefferson copiou em seu diário páginas inteiras do livro do italiano. Campomanes traduziu-o para o espanhol em 1774, apenas para que o livro viesse a ser posto no *Index* três anos depois. Igualmente sintomático foi o esforço dos racionalistas italianos para desmascarar a base supersticiosa da magia e da feitiçaria, exercício de "desencanto" weberiano no sentido mais literal da palavra, que adiante terá um lugar de destaque em nossa discussão. O paladino do pensamento ilustrado na Espanha, Feijóo, era apaixonado por esses temas, mas nunca pôde chegar a negar a existência da magia e da feitiçaria.[34] Outra evidência do cisma na Europa mediterrânea é a relação de amor e ódio, que veremos em seguida, entre os filósofos morais ibéricos e Maquiavel, a quem alguns consideram o primeiro "cientista social" do mundo.

Para fins heurísticos, pelo menos, poderíamos sugerir que a contrapartida ibérica à "ciência" física italiana, e certamente à ciência "social", foi a revolucionária tese do *minus probabilismus* publicada em Salamanca em 1577 pelo dominicano Bartolomé de Medina. Essa teoria da menor probabilidade sistematizava e ampliava em muito o alcance do probabilismo medieval. A nova proposição sustentava que um agente moral era suficientemente prudente se, ao comparar alternativas, atuava de acordo com a opção menos provável em vez da mais provável. Tão "revolucionárias" eram as implicações dessa tese que logo foi abandonada pelos dominicanos, encarregando-se os jesuístas de a elaborarem com sutileza e ousadia dialética. Em toda a Europa católica o problema suscitou apaixonados conflitos entre as ordens e entre a Igreja e o Estado. Mais de um papa viu-se obrigado a intervir e a condenar as proposições excessivamente

heterodoxas. A solução de compromisso a que se chegou foi de que o *minus probabilismus* seria aceito para assuntos especulativos e morais, mas não para questões de fé e sacramentos. Isso significa que, ao estendê-lo e sistematizá-lo, a Espanha havia preservado o modo formal-objetivo de raciocínio. A suprema ironia da história do probabilismo na Espanha é que uma das razões alegadas para expulsar os "modernistas" jesuístas em 1767 foi seu uso do probabilismo medieval para aconselhar o não cumprimento das leis do Estado absolutista.[35]

A "ESCOLHA" POLÍTICA ESPANHOLA

A esfera do pensamento político nos permite juntar os fios da argumentação para concentrar novamente a atenção no legado transatlântico das colônias ibéricas e inglesas. Afinal de contas, a política leva-nos às últimas premissas de crença de uma sociedade e aos modelos conceituais que adaptam tais premissas aos problemas de moralidade pública, consciência privada e ciência ou "ciência social". Num ensaio experimental publicado há alguns anos, substituí as categorias políticas anglo-francesas aplicadas habitualmente à Ibero-América por um par de categorias alheias à corrente dominante desde a Ilustração e que me pareciam mais relacionadas com o caso: o tomismo e o maquiavelismo.[36] Eu o fiz movido por um pressentimento, sem ter uma idéia mais precisa dos antecedentes esboçados nesse trabalho. Não estava ao par dos trabalhos em espanhol, já publicados no começo da década de 1950, indicando que, na realidade, havia coincidido com duas filosofias políticas de fundamental importância na Espanha dos séculos XVI e XVII. Minha intenção, de fato, não era identificar duas ideologias formativas — no sentido em que falamos da "influência" de Locke e Montesquieu em Jefferson e Madison — mas chamar a atenção para dois modelos conceituais de política pública surgidos de situações anteriores análogas às da Ibero-América. Olhando em retrospecto, vejo que poderia ter sido mais ousado na defesa do meu pressentimento e mais cuidadoso em explicá-lo.

De maneira bastante esquemática, minha argumentação anterior propunha que os líderes espanhóis do século XVI podiam

encontrar orientação política em duas tradições. A primeira era uma tradição "medieval" originada das *Siete Partidas*, conjunto de leis compiladas no reinado de Afonso, o Sábio (iniciado em cerca de 1260), que definia os sujeitos políticos não como "indivíduos", mas por sua localização social e sua missão cristã; o governante, embora não fosse responsável perante eles por procedimentos formais, estava obrigado em consciência a impor as leis de Deus publicamente reconhecíveis. A segunda tradição, do "Renascimento", era a do maquiavelismo "amoral", forjada num cenário de nascentes estados nacionais e príncipes cristãos em disputa. A seguir, minha argumentação apresentava os Reis Católicos, Isabel e Fernando, como exemplos dessas orientações, a primeira como soberana de Castela com responsabilidades espirituais sobre a África e o Novo Mundo, o segundo como soberano de Aragão com envolvimentos mediterrâneos limitados à comunidade cristã e saudado por Maquiavel como um "príncipe novo", que havia se tornado "o primeiro rei da cristandade" mediante extraordinárias ações que "produziram temor e admiração entre seus súditos" (*O príncipe*, cap. XXI). Menéndez Pidal concorda com isso ao dizer que os Reis Católicos personificavam duas tendências opostas, "uma apoiada no passado, renovando-o; outra, que se inicia na Idade Moderna". As ações de ambos os monarcas, diz ele, harmonizavam-se de modo a purificar "os excessos ou as deficiências embutidas nessas duas tendências".[37]

Meu pensamento original afirmava que durante meio século após a morte de Isabel, em 1504, essas duas orientações estiveram em equilíbrio sob Fernando e, a seguir, sob Carlos V, que trouxe à Espanha uma corte flamenga, era assíduo leitor de *O príncipe* e ordenou a seus delegados no Concílio de Trento que se opusessem ao partido papal, numa tentativa de manter uma conciliação com os protestantes. Duas questões práticas referentes ao Novo Mundo eram citadas no meu trabalho para ilustrar as políticas conflitantes derivadas desses dois enfoques: a primeira, se os índios deviam ser "incorporados" pacificamente à cristandade ou submetidos à servidão, e a segunda, se devia ser mantido o exclusivismo "medieval" no comércio e na emigração para as Índias Ocidentais ou permitida a livre entrada de não espanhóis e a livre colaboração com capitalistas comerciais do

norte da Europa. A abdicação e a retirada de Carlos V para o mosteiro de Yuste, seguidas da ascensão ao trono de Filipe II para enfrentar-se com as forças insurgentes do luteranismo e da Contra-Reforma, marcaram o momento da "escolha" da Espanha entre as possibilidades existentes. Adotou-se o que chamei de preferência "tomista" por uma sociedade concebida como uma casa de muitos níveis e salas, uma entidade cujas partes estavam ordenadas como o imperfeito em relação ao perfeito e onde as tarefas de ordenamento e adjudicação, ainda que firmadas em primeira instância por consenso popular, recaíam sobre o rei, atuando em nome de seus súditos como o agente melhor colocado e mais apto para a função. Esse conjunto de acordos, prosseguia a argumentação, sobreviveu às reformas bourbônicas do século XVIII, adquirindo novas ênfases, mas desmantelou-se ante as pressões centrífugas da independência ao ser removida a pedra angular tomista. A América espanhola entrou numa "era de déspotas" semelhante à da Itália do século XV, quando as cidades-Estados haviam perdido sua base moral. Os preceitos de Maquiavel voltavam a ser pertinentes. Daí em diante, o programa político hispano-americano precisou reconstruir, sob qualquer aparência ideológica, as perdidas bases da legitimidade e da ordem. O Estado chileno de Portales no século XIX e a Constituição mexicana de 1917 apresentaram-se como exemplos notáveis de reabilitação pós-colonial.

Embora essa argumentação não fosse inconsistente com a linha de pensamento que vem sendo desenvolvida aqui, o ensaio original padecia de simplificações que causavam mal-entendidos. Primeiro, a identificação de Isabel e Fernando com os enfoques "medieval" e "renascentista" era em larga medida emblemática. Segundo, como assinalei antes, os enfoques neomedieval e humanista coexistiam na Espanha de inícios do século XVI, sendo que as influências humanistas sobreviveram mesmo depois de feita a "escolha" da Contra-Reforma. Terceiro, nem o enfoque "medieval" tomista foi preservado como uma mosca no âmbar, nem o maquiavelismo "amoral" (especialmente depois de lavado pelo republicanismo dos *Discursos*) chegou a ser uma "posição" monolítica. Green identifica cinco gerações intelectuais de escolasticismo barroco espanhol de Vitoria (morto em 1546) a Francisco Oviedo (morto em 1651), cada uma com suas pró-

prias versões e mesmo refutações do tomismo da época. Do mesmo modo para o maquiavelismo, Maravall descreve três posições básicas espanholas e suas variantes. Finalmente, embora pareça plausível pensar nos primeiros caudilhos hispano-americanos como "maquiavélicos", os acadêmicos que lêem ao pé da letra espantam-se com o que consideram uma insinuação de que Portales no Chile, Pedro II no Brasil e Obregón no México ressuscitaram o vocabulário político tomista.

A conclusão disso tudo é que não estamos falando da persistência por inércia e da invocação recorrente ao longo dos séculos das formulações políticas escolásticas. O problema não é o "determinismo intelectual" (embora aqueles que concebem a atividade mental como uma resposta pavloviana dêem uma imagem muito triste das coisas e trivializem *ipso facto* suas próprias reflexões). O problema, do nosso ponto de vista anglo e ibero-americano, é que no momento crítico da expansão ultramarina as sociedades progenitoras adotaram, deixaram-se levar ou foram arrastadas por dois conjuntos de premissas políticas que seguem orientando a lógica da ação e do pensamento políticos até hoje. Não estamos dizendo que os respectivos filósofos morais tenham inventado arbitrariamente regras básicas permanentes; o que estamos dizendo é que numa conjuntura histórica crítica — da qual a expansão ultramarina era mais um sintoma que uma causa — suas formulações deram expressão prototípica e profética à cristalização de dois conjuntos de imperativos institucionais, econômicos e morais. Essa mensagem profética consiste numa orquestração de problemas, não num conjunto invariável de posições ideológicas. Ao comparar as tradições políticas ibérica e inglesa, portanto, não iremos nos prender à óbvia confrontação ideológica entre o neotomismo e, digamos, o lockeanismo. Em vez disso nos ocuparemos com fronteiras elásticas para a especulação política, estabelecidas na aurora do período formativo moderno, que haveriam de conformar o fluxo e o refluxo ideológico em seus respectivos cenários durante os séculos seguintes.

Esse diálogo político foi establecido na Espanha com a propagação das idéias tomistas e maquiavelistas. O *Governo dos governantes* apareceu em tradução espanhola em 1525, enquanto a *Arte da guerra* de Maquiavel foi parafraseada numa obra

espanhola de 1535. Os *Discursos* apareceram em espanhol em 1552, e *O príncipe*, embora não tenha sido traduzido até o século XIX, circulava no país desde o século XVI. O destino do maquiavelismo na Espanha foi semelhante ao do erasmismo. Recebeu uma primeira audiência no apogeu do Renascimento. Em sua obra *Conselho e conselheiros do príncipe*, Furió Ceriol colocava livremente os princípios secularizados e pragmáticos do florentino ao lado dos ideais contemplativos da virtude cristã.[38] Não se sentia obrigado a conciliá-los nem a sugerir a necessidade de uma conciliação. Seu tratado aparece em 1559, o mesmo ano em que Maquiavel foi posto no *Index*. Daí em diante o antimaquiavelismo ganhou força, e os preceitos do autor proibido, que haviam chegado a ser indispensáveis para o mundo dos estadistas e construtores de Estados, foram dissociados de sua fonte e propostos com muitos disfarces para sua absorção casuística no corpo doutrinal do pensamento político espanhol.* O primeiro tratado antimaquiavelista amplo, escrito pelo jesuíta Pedro de Rivadeneyra, apareceu em 1595 com o título de *Tratado da religião e virtudes que deve ter o príncipe cristão para governar e preservar seus Estados, contra o que ensinam Maquiavel e os políticos deste tempo*. Nas décadas seguintes sucederam-se numerosos ataques, entre os quais os de autores famosos como Quevedo, Saavedra Fajardo e Gracián. Utilizando argumentos que vieram a caracterizar a posição, Rivadeneyra acusava o maquiavelismo de causar a destruição do Estado. Embora reconhecesse que o Estado era uma associação "natural" ou pré-cristã, afirmava que a "verdadeira" razão de Estado, necessária para preservá-lo e aperfeiçoá-lo, devia responder às leis de Deus e às virtudes de um príncipe cristão, uma vez que a fé e a razão natural são complementares. O perigo do maquiavelismo era a antiga "dupla verdade" dos averroístas ou, pior ainda, a conversão da religião em um mero fator psicológico no cálculo social. Uma estratégia utilizada pelos

(*) Maquiavel despertou menos interesse em Portugal que na Espanha, provavelmente porque a maior integração política daquele país e suas ambições ultramarinas mais concretas e instrumentais reduziam a necessidade de diagnósticos políticos mais elaborados. Veja-se Martim de Albuquerque, *A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa*, Lisboa, 1974.

filósofos morais espanhóis para resgatar o que necessitavam do maquiavelismo foi o "tacitismo": ou seja, recorriam à autoridade do historiador pagão Tácito, tal como Tomás de Aquino recorrera a Aristóteles para evitar a acusação de averroísmo.

O ponto crucial na rejeição de Maquiavel não era o seu "absolutismo", pois este era um princípio cardinal do Estado espanhol; era, apesar da sua defesa de princípios republicanos nos *Discursos*, a ameaça de "tirania" contida em sua noção do Estado como "artifício" e não como "obra de arte", segundo a frase de Burckhardt. Essa noção contradizia toda a teoria neo-escolástica desenvolvida a partir de Vitoria e que havia encontrado plena expressão em Suárez: o Estado como um todo ordenado em que as vontades da coletividade e do príncipe se harmonizam à luz da lei natural e no interesse da *felicitas civitatis* ou bem comum. Do ponto de vista atual, o arcabouço teológico da argumentação espanhola lhe dá um sabor arcaico, mas o que estava em discussão era algo bastante moderno. Maquiavel havia aceitado examinar o Estado como um fenômeno natural, independente da consideração de leis morais universais. Ao fazê-lo, dava um passo na direção de uma política "científica", mas sem com isso chegar a constituir um "sistema" auto-suficiente. Neste sentido ele foi copernicano mais do que galileano. A vontade humana ainda tinha de enfrentar-se com a "fortuna", adaptando-se a ela através da *virtù*. Ao mesmo tempo era galileano na medida em que propunha a homogeneidade da experiência política em todo o mundo e em todas as épocas. Tomava seus exemplos didáticos indiscriminadamente da Antigüidade e de seu próprio tempo, e nisso era anti-histórico. De acordo com Maravall, Maquiavel "desprovidencializou" o Estado; isto é, ao retirar o corpo político do contexto histórico, cancelou o papel teleológico ou providencial que a "história" havia designado ao Estado espanhol da Contra-Reforma.[39] Essa tensão entre o "bem comum" e o cálculo do poder, entre o Estado como um todo orgânico e o Estado como artifício, entre a política como missão e a política como arte ou "ciência" — ou, na terminologia clínica atual que permite disfarçar a sabedoria recebida, entre estratégia inclusivista e exclusivista —, essa tensão continua condicionando o programa político do mundo ibérico em nosso próprio século. Referindo-nos aqui a

ênfases recorrentes dessas duas famílias de pensamento político, não a morfologias enciclopédicas. Um grandioso exemplo de justaposição de ambas é o livro *Liberty and Despotism in Spanish America* (Liberdade e despotismo na América hispânica), do estudioso inglês Cecil Jane,[40] que, como o título indica, inseriu seu considerável conhecimento do processo político hispano-americano num padrão explicativo tipicamente britânico e algo incongruente.

A "ESCOLHA" POLÍTICA INGLESA

O único livro didático memorável sobre a história dos Estados Unidos que recordo ter lido na escola secundária foi *The Growth of the American Republic* (O crescimento da República Americana), de Morison e Commager, na edição de 1937. A princípio esses formidáveis estudiosos propunham a tese de que o equilíbrio entre a liberdade e a ordem havia estado subjacente a todas as crises do país desde a Revolução até o *New Deal*, passando pela Guerra Civil. Eles definiam os problemas como o "horizontal" de distribuir o poder entre os governos central e regionais e o "vertical" de decidir até que ponto se podia confiar o controle às "massas". Atualmente não sei quanta margem os grupos de pressão deixam a autores de livros didáticos para tratar esses temas com sinceridade, mas a retórica do cenário político não esconde que a liberdade e a ordem ainda são fundamentais na cultura política, e suponho que o fantasma de Maquiavel se compraz com o espírito pragmático e a-histórico dos nossos políticos ao enfrentarem os grandes problemas do momento.

Se a Ibéria fez sua "escolha" política depois da metade do século XVI, a Inglaterra fez a sua na metade do XVII. Green parece ter dificuldade de explicar por que os ingleses "escolheram" seguir os ideais científico-materialistas de Bacon e Hobbes ao invés da linha de Donne, Butler, do humanismo cristão de Milton e, poderia ter acrescentado, do neotomismo conciliador de Richard Hooker.[41] É possível que à mente literária se coloque a possibilidade da volição ideológica coletiva com mais facilidade que à mente histórica, sempre embaraçada com questões

circunstanciais. Assim como os principais temas e modos de discurso da vida política espanhola foram forjados sob pressões múltiplas de uma grande conjuntura histórica, também o pensamento político inglês adquiriu padrões arquetípicos num momento análogo de organização e reorientação nacional. Por isso, ao explicar os temas característicos de Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704), para citar os dois nomes mais destacados, devemos estar atentos à influência condicionante de pelo menos quatro "revoluções": a científica, a religiosa, a comercial e a política. Nenhuma dessas "revoluções" havia desempenhado um papel fundamental formativo no caso da Espanha, por razões de cronologia, disposição institucional, opção por direção coletiva ou, talvez, de mera geografia. O pensamento inglês reconheceu essa nova configuração de forças. Nem Hobbes concebeu *meramente* uma "física social" transpondo as construções de Galileu para o mundo social, nem Locke foi um *mero* porta-voz do individualismo "burguês" ou "protestante". A vitalidade e a longevidade do pensamento de ambos podem ser atribuídas à sua sensibilidade a uma conjuntura histórica que simplesmente havia deixado para trás as hipóteses de um Hooker, um Milton ou um Butler. Nascidos com uma geração de distância entre si e com diferentes preferências e aversões pessoais, Hobbes e Locke eram figuras bastante distintas, alguns diriam até antitéticas. No entanto, responderam a amplos aspectos similares da experiência. Em nenhum sentido eles personificam meramente os termos simples do nosso binômio político inglês, Hobbes representando a "ordem" e Locke a "liberdade". Na verdade, revivem a seqüência intelectual do mapeamento à consolidação exemplificada por Vitoria e Suárez.

Vitoria escreveu no momento em que a Espanha se envolvia com os novos Estados nacionais e com os povos não cristãos do ultramar. Era um mundo vasto e pluralista com seu fulcro na Espanha, mas não que fosse um mundo feito pela Espanha. Havia entrado no campo de visão por "acidentes" empresariais e dinásticos. A tarefa era extrair compreensão desse mundo e preceitos para o seu ordenamento a partir da sabedoria dos antigos, da Igreja, do erasmismo modernizante. Vitoria enfrentou um problema de casuística — ajustar a experiência a cânones respeitáveis — mais do que de reconstituição. Hobbes, ao con-

trário, nascido numa nação insular e modernizante no portentoso ano da Invencível Armada e chegando à maturidade numa época de violência civil e cisma ideológico, teve de enfrentar o problema de reconstituir uma ordem nacional que, uma vez legitimada, proporcionasse um novo ponto de apoio de poder internacional. Vitoria dirigia-se a um vasto mundo multiforme, Hobbes a um mundo circunscrito e homogêneo. Nos dois casos universalismo e particularismo ocupam posições contrárias. O desafio de Vitoria era acomodar um amontoado idiossincrático de nações e povos numa ordem moral universal; o de Hobbes era descobrir um conjunto de axiomas "científicos" através dos quais uma unidade política singular pudesse ser reorganizada como um protótipo. Num caso, o universalismo deve encontrar expressão num conjunto de circunstâncias único; no outro, o particularismo deve fornecer uma "solução" repetitível. Vitoria tinha de *adaptar* o particular a um antigo universal, e Hobbes devia *aplicar* regras recém-descobertas ao particular. Isso implica a diferença entre uma tradição de *lei natural*, onde as situações devem conciliar-se com princípios, e uma tradição de *direitos naturais*, onde elementos nucleares sociais são liberados para a sua adequada recombinação. A "sociedade" organicamente composta de Vitoria é parte da natureza, e os homens são por princípio animais sociais e políticos. As cidades e as repúblicas, ele escreveu, "não tiveram sua causa e origem na invenção do homem, mas como que brotaram da natureza, que descobriu esse método de proteção e preservação dos mortais".[42] Os homens de Hobbes são um conjunto heterogêneo de indivíduos que por natureza não são harmoniosos nem políticos, nem têm inclinações sociais. A única maneira de refrear suas intermináveis disputas e fazê-los chegar a um acordo é por meio de pactos. Dado o egoísmo natural dos homens os pactos são construções artificiais, da mesma forma que a comunidade ou o Estado erigido sobre eles.

Para ambos os pensadores a marca distintiva do Estado é seu poder coercitivo, mas para Vitoria esse poder deve ser exercido para a realização do bem comum e a administração da justiça segundo os princípios cristãos. O pacto político de Hobbes foi adotado por medo antes que por um espírito de auto-realização comunal, e a injustiça é definida no *Leviathan* como

"nada mais que o não cumprimento do pacto". Um propósito fundamental de Hobbes, como disse Leo Strauss, era "recordar à burguesia a condição elementar para sua existência", que consiste não nas louváveis virtudes da indústria e da economia, mas na "segurança do corpo e da alma, que a burguesia não pode garantir por si mesma". A manutenção da paz e da ordem é mais importante para o governo que o cultivo da vida cristã e do bem-estar comum. A filosofia política de Hobbes converte-se assim na "passagem do princípio da honra para o princípio do medo".[43] Essa ênfase, juntamente com sua negação da autoridade sobre-humana do Estado, contrasta acentuadamente com a sensibilidade coletiva da Espanha do século XVII, tal como encontrou expressão consumada no teatro, cujo sistema ideológico fincava seus alicerces na honra e na fé: a primeira sustentando o indivíduo como ser social, a segunda apoiando-o frente ao enigma da condição humana.[44]

Hobbes encontrava-se na exata confluência das "revoluções" de sua época. Sua intenção original, inspirada pelo conhecimento pessoal de Galileu, Gassendi e do círculo cartesiano, era apresentar uma visão sistemática do universo como corpos em movimento, passando dos corpos físicos ao ser humano com suas "faculdades e afetos", e daí ao corpo "artificial" do Estado. A guerra civil inglesa interrompeu essa exposição ordenada e o obrigou a tratar primeiro dos temas políticos. Os dois temas restantes nunca foram plenamente elaborados, e ele gastou boa parte do resto de sua vida em controvérsias matemáticas para as quais não estava devidamente preparado. Em verdade, sua versão da ciência natural, embora preparasse o cenário para Locke e Newton, estava mais próxima das raízes occamistas do empirismo inglês que de Galileu. Ou seja, a tradição galileana supunha que a natureza encarnava princípios gerais decifráveis a partir da evidência da experiência comum; atribuía à experiência sensorial uma credibilidade não reconhecida pelo neoplatonismo renascentista nem pelos cartesianos. A tradição occamista, tal como floresceu no empirismo hobbesiano e pós-hobbesiano, sublinhava a definição e a análise de termos que supostamente referiam-se a coisas observadas em relações causais. O conhecimento "intuitivo" vinculava essas observações com a análise lógica, que por sua vez se ramificava num sistema

de postulados, representando, antes que reproduzindo, o suposto curso da natureza. O empirismo era menos uma visão do mundo que um método para aprendê-lo e, enquanto método, confiava mais na aplicação de postulados que no experimentalismo. Ao destacar o mecanismo, ou uma compreensão do mundo como corpos em movimento, não chegava a projetar uma estrutura inteligível, permanecendo fiel ao modo "acústico" do pensamento dialético-pessoal.

Aplicado ao terreno político, o método "resolutivo-compositivo" de Hobbes eliminava as grandes questões morais e teleológicas, eclipsava a visão da sociedade como um organismo ou um "corpo místico" e apresentava uma apologia do Estado e procedimentos para estabelecê-lo que eram enfaticamente utilitários. Hobbes retirou o Estado, convertido agora em construção artificial, do contexto histórico e, assim, negou-lhe legitimação histórica para um papel providencial — uma negativa reiterada muito tempo depois na noção jeffersoniana de "soberania da presente geração". Nisso Hobbes foi além da proposição de Maquiavel de um uso instrumental da religião, opondo-se a todo e qualquer recurso a um poder "espiritual", não importa se católico, anglicano ou puritano. Ao fazê-lo, não se desvencilhava das amarras teológicas, simplesmente as secularizava. Sua epistemologia combinava elementos do nominalismo medieval com o modo dialético-pessoal do pensamento protestante, enquanto sua visão do homem natural como privatizado e com interesses particulares era, nas palavras de Randall, uma "versão secularizada da doutrina calvinista do 'pecado original' ".[45]

Do que foi visto, percebe-se que a significação de Hobbes para o pensamento político inglês reside não em sua elaborada justificação e projeto de um Estado secularizado e absolutista, mas em sua orquestração preliminar dos grandes motivos políticos ingleses dos séculos seguintes: o método empírico, uma racionalidade dessacralizada e utilitária e uma base individualizada ou "atomista" para a construção do corpo político. Isso quer dizer que sua defesa do absolutismo foi menos importante que o fato de ter deslocado o cálculo político de uma orientação para o bem-estar comum à luz do direito natural a outra que chamava a atenção para o espaço político da pessoa privada.

Desse ponto de vista, Locke não chega a ser o adversário maniqueísta de Hobbes mas apenas seu colega empirista, cujo cálculo, em circunstâncias posteriores, produziu um resultado diferente. Tanto num como noutro, o problema da liberdade e dos direitos pessoais é central na argumentação; e da mesma forma que uma leitura completa de Hobbes atenua sua prescrição absolutista, o tratamento de Locke do poder "prerrogativo" e sua inclinação para a oligarquia, expressa principalmente nas *Carolina Constitutions*, restringem sua mensagem republicana, igualitária e majoritária.

Muitos têm insistido na influência formativa de Locke sobre as tradições políticas norte-americanas, como se alega que Hartz teria feito em seu freqüentemente mal interpretado livro; Wills questiona essa influência e Mace chega a aventurar que o pensamento de Hobbes é mais compatível que o de Locke com a Declaração da Independência e *The Federalist*.[46] Como no caso de Vitoria e Suárez, não propomos Hobbes e Locke como autores de fórmulas políticas que se liberaram de seu contexto gerador para exercer "influências" casuais em diferentes tempos e lugares; nós os tomamos, mais exatamente, como porta-vozes sintomáticos de uma ética política em processo de formação e consolidação, uma ética compartilhada pelas colônias transatlânticas. A "consolidação" lograda por Locke nos campos da epistemologia, da psicologia e da filosofia política contribuiu para reforçar a síntese newtoniana, embora não tivesse muito do seu caráter sistêmico. Por esse motivo, diferia da síntese suareziana de aproximadamente um século antes, na medida em que Suárez reuniu os esboços de seus predecessores para produzir um sistema fechado (embora espaçoso) com coordenadas claras e definições cuidadosas, enquanto Locke não sentia maior necessidade de "proceder demonstrativamente desde os primeiros princípios do universo até a situação humana e o que o homem deve fazer para ser salvo, individual e coletivamente". Locke explica de forma imprecisa sua "lei da natureza"; oscila entre suposições do homem atomizado e do homem social; evita a especificidade histórica e, se chega a definir a propriedade e o poder político, os ingredientes essenciais "da liberdade, do consenso, da lei, da razão, da vontade e mesmo do governo permanecem todos imprecisos, seus significados

ficando subentendidos".[47] O segredo de sua fama como apologista dos *Whigs* * reside exatamente no sacrifício da novidade em favor da aceitabilidade, da visão ampla e unificadora em favor do empirismo, da sistemática em favor da homilética. Nisso, Locke é o progenitor distante dos acadêmicos norte-americanos autoproclamados "progressistas", que pretendem que o realismo empírico é um método antisséptico, não uma ideologia, e que ao aplicá-lo numa "pesquisa" sobre a Ibero-América impedem que venham à tona todas as implicações de qualquer problema, evitando de antemão "qualquer especulação que possa levar a uma visão da vida social como um todo".[48]

Se, voltando a citar a frase de Green, os neo-escolásticos ibéricos confrontavam-se com um *édifice déjà construit*, um século depois suas contrapartes inglesas confrontavam-se não só com um sistema ainda emergente, mas um sistema que, à medida que suas características foram adquirindo clareza com o avanço do capitalismo no século XVIII, mostrou ser de uma natureza fáustica que resistia à imposição de uma forma arquitetônica. Embora a contribuição mais celebrada de Locke consista em ter varrido as nuvens da autocracia hobbesiana e ter apontado o lugar da burguesia no sol político, seu legado mais duradouro foi a construção, a partir de premissas últimas não de todo discordantes com as de Hobbes, de um sistema magistral de proposições "evidentes por si mesmas" e definições evasivas, que resultaria útil para as burguesias e sub-burguesias do mundo anglo-atlântico por muitas gerações, particularmente quando seus acentos utilitários começaram a vir à tona no final do século XVIII. É precisamente esse inacabamento ideológico da apologia burguesa que leva um neomarxista da atualidade a atacar seu particularismo e seu caráter esponjoso.[49] A isso um crítico latino-americano responde que "o particularismo e o caráter *ad hoc* da ideologia e das instituições dominantes na Inglaterra", longe de refletir "um insuficiente desenvolvimento burguês", sugerem muito antes o contrário, ou seja, "o supremo poder articulador da burguesia". A "hegemonia" da ideologia burguesa pós-lockeana não representa, portanto, a imposição de

(*) Membros de um partido britânico que, depois da revolução de 1688, pretendia subordinar o poder da Coroa ao do Parlamento. (N.T.)

"uma concepção uniforme do mundo para o resto da sociedade". Mais precisamente, expressões sucessivas dessa ideologia, baseadas em parcimoniosas abstrações referentes às complexidades da vida social e às perturbações da história, permitiram que visões de mundo aparentemente irreconciliáveis, emanando tanto das classes favorecidas como das desfavorecidas, pudessem ser mescladas engenhosamente.[50] A inflação do vocabulário do liberalismo político com a do liberalismo econômico fortaleceu a legitimidade "científica" do discurso ideológico e ampliou seu alcance articulador. Diferente da tradicional metáfora da "mão de Deus", a da "mão invisível" podia encontrar aquiescência sem necessidade de elaborados arranjos eclesiásticos ou informais para levar consolo aos deserdados. Stephen Blackpool, o desafortunado proletário do *Hard Times* de Dickens, para quem os mistérios da economia eram "Um embrulho! Ah, um embrulho!", provavelmente não tem contrapartida na ficção do mundo ibérico. Finalmente, das entranhas do monstro, Karl Marx acabaria lançando seu ressonante desafio ao empirismo britânico, sacrificando o venerável empirismo occamista em favor do idealismo racionalista cartesiano, inserindo sua análise num modelo hegeliano virtualmente histórico e recuperando para a sociedade a primázia conferida por Locke às pessoas. Se sua receita não chegou a abalar os supostos hobbesianos e benthamianos na Inglaterra e na América inglesa, a verdade é que haveria de produzir uma assombrosa variedade de fortes ressonâncias em outras culturas políticas de todo o mundo.

A MONARQUIA BARROCA ESPANHOLA

Enquanto as premissas do discurso político inglês passavam por uma forte reformulação no século XVII, o *édifice déjà construit* da Ibéria continuava a resistir aos ventos da mudança. Uma visão do processo afirma que os espanhóis se aferraram tenazmente ao neo-escolasticismo, permaneceram fiéis aos ensinamentos de Suárez e, ao codificar as leis para as Índias espanholas em 1680, reafirmaram os princípios cardinais da "ordem providencial, justiça social, liberdade pessoal e caridade cristã".[51] Outra interpretação questiona essa continuidade, sus-

tentando que o pensamento pós-suareziano sofreu uma secularização total; que Solórzano, um dos principais apologistas da "monarquia barroca", talvez nem sequer tenha lido Suárez; e que um enfoque "empírico" — ainda que demasiado superficial e "acrítico" para acompanhar as inovações epistemológicas do norte da Europa — impedia o distanciamento e a visão arquitetônica de um Vitoria ou um Suárez.[52] Segundo essa visão, se o "edifício" do pensamento político espanhol não ruiu, pelo menos suas fundações foram abaladas, suas elegantes estátuas seriamente danificadas, sendo preciso fechar a capela e reforçar as torres e muralhas ante o crescente assédio das questões práticas.

O que parece indubitável é que os luminares filosóficos posteriores a Suárez não propuseram nenhuma reordenação radical dos pressupostos políticos. Sua resposta às mudanças profundas trazidas pela revolução comercial ou pela Guerra dos Trinta Anos foi a aceitação de um mundo fluido, sem tentar extrair dele uma lógica ou uma dinâmica que fornecessem diretrizes para uma filosofia social. Em sua notória preocupação com a transitoriedade da Natureza, a sensibilidade barroca espanhola definiu como central a questão da conservação e o problema político de como conservar o Estado. O filósofo político converteu-se em médico, não em engenheiro ou em arquiteto, nem sequer em moralista, sendo suas palavras de ordem "conservação", "restauração" e o lema de Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648): "A lei suprema é a saúde do povo". Dada a mutabilidade das coisas e aceita a instabilidade como princípio mundial, as prescrições políticas deviam se orientar pelo fluxo irregular da história mais do que pela capacidade inventiva intelectual. Como o governante freqüentemente carecia de força ou de meios para enfrentar diretamente circunstâncias adversas, devia recorrer à *raison d'état*, frase que agora ia além de seu significado maquiavelista para indicar uma "tecnificação" do enfoque político: não uma mobilização de recursos para fins amorais ou utilitários, mas confiança na perspicácia política *em substituição* a recursos reconhecidos como deficientes. A moda do positivismo e do cientificismo nas gerações ibero-americanas posteriores talvez possa ser melhor compreendida como uma retomada dessa disposição ibérica do século XVII do que como

uma obediência conveniente e superficial à "ciência da sociedade" da Europa do século XIX.

Como estava centrado no Estado, na estrutura herdada da comunidade política, o pensamento político na era barroca espanhola representava a liberdade não como uma circunferência de imunidade para o indivíduo, e sim como uma obediência voluntária ou "ativa" ao poder constituído, noção vinculada à doutrina católica que definia o papel do livre-arbítrio na obtenção da graça. O corolário da liberdade, assim concebida, consistia num Estado cuja função principal era a manutenção da ordem através da administração da justiça, justiça que tanto premiaria o mérito quanto castigaria a delinqüência. A comunidade política e suas estruturas formais concebiam-se de maneira estática, sendo a tarefa do governo manter uma segurança e uma estabilidade acrobáticas num mundo em movimento e, simultanemente, impedir que os defensores da liberdade em sua forma tradicionalmente aceita caíssem na tentação da repressão severa num mundo em que o individualismo se afirmava cada vez mais. Num corpo político que se recusava a capitular ante o dinamismo da época, a *raison d'état* foi generalizada de princípio de governo a estratégia de enfrentamento de situações, moral de acomodação que permeava toda a sociedade. Nesse sentido mais amplo, o termo aplicava-se agora "à conduta de indivíduo que, carecendo de recursos materiais para a satisfação de suas necessidades, precisam servir-se habilmente de um jogo tático: por exemplo, pícaros e outros indivíduos marginalizados".[53] No século barroco o cálculo político passou claramente do "Estado como bem comum" para "o governo como arte". Contudo, os preceitos irreverentes de Maquiavel insinuaram-se na sabedoria política espanhola apenas para deixar de fora um novo e menos assimilável antagonista. Hobbes representaria para a Espanha do século XVIII, diz Sánchez Agesta, o que Maquiavel representou para o XVII: "...talvez com a única exceção de Campomanes, não há escritor que não dedique um capítulo, uma página ou uma linha à sua refutação".[54]

2

HISTÓRIA

O MUNDO IBÉRICO COMO CONTEXTO DA "ILUSTRAÇÃO"

Os impérios americanos estavam totalmente presentes para os teóricos nas pátrias progenitoras. Alguns dos mais eminentes juristas espanhóis, como Solórzano, Léon Pinelo ou o magistrado crioulo Escalona, ocupavam-se amplamente com os recorrentes problemas morais e práticos de legitimar o governo de ultramar e "incorporar" seus povos. Como as heterodoxas colônias puritanas da América do Norte não cumpriam nenhuma missão civilizadora ou "incorporadora" para uma igreja ou um Estado nas terras de origem, seu pensamento político não contém grande coisa no sentido de racionalização de uma estrutura estatal estendida de ambos os lados do Atlântico. Em vez disso, concentra-se em três idéias importantes para reconstituir uma sociedade a partir das raízes: a idéia de vocação, a idéia de pacto e a idéia da Igreja e do Estado como esferas separadas.[1] Esse exemplo de novo começo na América do Norte não passou despercebido para a imaginação política inglesa, que havia sido levada precisamente a conceber de novo a comunidade política *ab origine*. A imagem da vida na América primitiva alimentou a visão mítica de Locke de um estado natural anterior ao pacto, exemplificado em *Of Civil Government* (Do governo civil) pela família "no estado em que se encontrava a princípio", apenas acumulando as posses que podia usar eficazmente nas "terras vazias do interior da América", ou pelos acordos entre os suíços e os índios "nos bosques da América", onde cumprir a palavra

significa tratar "os homens como homens, e não como membros da sociedade".

Não é necessário dizer que a Ibero e a Anglo-America compartilhavam as culturas políticas de suas respectivas pátrias de origem. No primeiro caso é inclusive difícil, formalmente, distinguir os vice-reinados americanos como um corpo político separado, dado o alcance da teoria política ibérica e a integração transatlântica das instituições burocráticas, eclesiásticas e acadêmicas, bem como a filiação e as simpatias às vezes ambivalentes de seus porta-vozes. No século XVIII, porém, os reinos ibero-americanos enfrentavam dois grandes desafios, à medida que avançavam sem saber para a independência política: o caráter aparentemente inadequado de sua tradição política e a natureza incoerente de sua organização social.

O pensamento ibérico, como vimos, não havia acompanhado a elaboração lógica de opções feita no norte em favor do problemático binômio ciência-consciência. Se no começo do século XVII a Ibéria ainda podia propor fórmulas alternativas plausíveis do Grande Desígnio Ocidental, no XVIII isto já lhe era impossível: havia se tornado uma consumidora intelectual. Os tempos punham agora novos acentos no antigo pressuposto de que a Ibéria existia num mundo que não havia sido feito por ela. O século ilustrado da Espanha divide-se convencionalmente em dois períodos, o primeiro dominado por Benito Feijóo (1676-1764), o segundo representado sobretudo por Gaspar Melchorde Jovellanos (1744-1811). Os sucessores de Feijóo defrontaram-se com um mundo de marcadas contradições, entre as quais a menor não era a tensão entre os ideais revolucionários franceses e o reflorescimento escolástico ibérico do final do século XVIII. As histórias das idéias do período freqüentemente se extraviam por examinar apenas o conteúdo manifesto dos fios ideológicos que estavam entretecidos. Essa ignorância do conteúdo latente dá uma interpretação errônea do modo como evoluem as mentalidades coletivas e impede uma explicação convincente das lógicas da ação. As interpretações vão desde aquelas que sustentam a persistência de um conjunto de significados suareziano, às vezes disfarçado ou enfeitado por fórmulas "ilustradas", até aquelas que sugerem uma mudança na consciência política do escolasticismo para a modernidade e para critérios

de utilitarismo e de ciência social "aplicada". A maioria das análises permanece numa zona intermediária, descrevendo um conjunto conveniente de opções compostas de idéias e métodos estrangeiros (a lei natural pufendorfiana, a física moderna, o empirismo e o constitucionalismo britânicos, o racionalismo e o ceticismo franceses), opções guiadas por exigências de modernização econômica, militar e administrativa e, também, pela conservação de postulados católicos dentro de um quadro de absolutismo político.

Embora haja pensadores que ocasionalmente produziram sínteses coerentes, costuma-se em geral associar o termo "ecletismo" à Ilustração ibérica. Qualquer sistema de idéias, em sentido amplo, é eclético, na medida em que toma noções, suposições e argumentos de uma variedade de demonstrações prévias; esse foi o caso, como vimos, de Tomás de Aquino, de Suárez ou de Hobbes. Usado mais estritamente, "ecletismo" indica abstenção da especulação sistêmica e tentativa de resolver problemas práticos. As sínteses hobbesiana e suareziana fundiram o tratamento de tais problemas com uma formulação nova das premissas básicas. Daí em diante essas premissas, com significados amplos e adaptativos, passaram a conter o conjunto crescente de preocupações instrumentais advindas da maturação do capitalismo e do Estado nacional. Como a Ibéria dos séculos XVII e XVIII não experimentava nenhuma situação interna "revolucionária", religiosa ou política, os significados anteriores persistiram e, não sendo criticamente reexaminados, houve uma erosão de sua capacidade doutrinal e de sua importância explícita para os assuntos práticos. Por isso encontramos um pensador como Campomanes (1723-1803) tentando harmonizar a "tradição" com o novo racionalismo, mas em cujo pensamento "os vários elementos simplesmente coexistiam lado a lado".[2] Nesse esforço recordava o de Furió Ceriol, que dois séculos antes, no limiar da síntese barroca, havia justaposto o pensamento escolástico com preceitos maquiavelistas, sem qualquer fusão ou conciliação. No século XVIII, porém, não havia nenhuma perspectiva de fusão.

O pensamento ilustrado ibérico, por isso mesmo, apresentava o aspecto de um mosaico, não de um sistema. Com obstáculos naturais à conceitualização unificada, a Espanha desse

período só chegou a produzir um "gênio": o pintor Goya. Daí as dificuldades que se colocam para a interpretação retrospectiva. Teria o constitucionalismo lockeano fornecido uma nova base para a reconstrução política ou simplesmente novas metáforas para justificar uma antiga legitimação das origens populares da soberania? A vontade geral de Rousseau teria sido tomada por alguns como justificação da "democracia" ou apenas reforçada a velha noção ibérica de que o bem comum não era necessariamente assunto para a opinião da maioria? O *pactum translationis* de Suárez seria um instrumento conceitual historicamente derivado para a independência da América espanhola ou simplesmente um elemento da retórica escolástica desenterrado e episodicamente utilizado para a ocasião? Teria a ilustração bourbônica redefinido os métodos e propósitos do Estado com vistas a um exemplo tecnocrático para os dois séculos seguintes, ou meramente modernizado a racionalidade escolástica do absolutismo? E, finalmente, a questão mais abrangente proposta por Linz: teria o século bourbônico representado uma clara descontinuidade ou foi um momento de modernização meramente superficial? [3]

Como já foi dito, as respostas não podem ser encontradas ao longo de um *continuum* plano entre tradicionalismo e modernismo que exponha apenas o conteúdo manifesto da ideologia. Nossa intenção, ao reexaminar mentalidades européias desde Abelardo, foi dar um contexto histórico que complementasse o espectro horizontal da ideologia aplicada com um espectro vertical que fosse desde as prescrições efêmeras até o reino das crenças. Precisamente porque resistem às fáceis reformulações praticadas pelas gerações, as proposições relativas ao substrato da "crença" são flexíveis e não prescritivas com respeito às expressões da ideologia. Não há uma correlação mecanicista, por exemplo, entre a crença na primazia da consciência e a preferência pelo sufrágio universal, nem entre a crença na prioridade do bem-estar coletivo frente à opinião privada e a defesa estratégica dos direitos civis. Uma ideologia cujo conteúdo manifesto é totalmente oposto ao reino da crença pode inclusive ser adotada em benefício da própria crença, como acontece, para dar um exemplo moderno, quando se invoca a tática particularista-

"ascriptive" da "ação afirmativa" * em nome de um compromisso universalista-"achievement": Os tempos e as circunstâncias favorecem ou impedem a articulação ao longo do espectro crença-ideologia (e note-se que é um espectro, não uma divisão). Na Anglo-América, as premissas de crença herdada sofreram uma egrégia abreviação nas obras de Jefferson e dos autores do *Federalist* em benefício das receitas práticas, mas a elisão dessas premissas não refletia o temor de uma incompatibilidade, apenas uma aceitação antecipada.

O caso ibero-americano era complexo. Mesmo que aceitássemos o argumento abundantemente documentado de Stoetzer de que a "revolução" pela independência na América hispânica foi um "assunto de família espanhol não influenciado por ideologias estrangeiras", que tinha raízes profundamente espanholas e medievais, e que o pensamento político que a desencadeou foi o neo-escolasticismo da Época de Ouro da Espanha, faltaria ainda examinar a coexistência dessa tradição com correntes ideológicas oriundas do Ocidente "moderno" que seguia de perto da emancipação.[4] Algumas das novas tendências ideológicas pareciam, de fato, compatíveis com a tradição ibérica, especialmente as de áreas européias de cultura católica onde, depois das convulsões revolucionária e napoleônica, a nova ciência da sociologia tratava de reconstruir parâmetros para a harmonia social e para uma definição de "utilidade" que fosse coletiva e não privada. Apesar disso a voga de saint-simonismo não tinha para a mente ibero-americana nada de comparável ao atrativo que exerceria uma geração mais tarde a filosofia de Comte. A razão, suspeito, era que as recém-independentes nações da Ibero-América não eram vistas como as verdadeiras "sociedades" que um francês de 1830 poderia imaginar. No caso dos Estados Unidos, a população escrava foi isolada do resto por uma cláusula constitucional, e Jefferson pôde expressar sua esperança de repatriar os negros para a África; isso significa que a escravidão

(*) "Affirmative action": norma legal norte-americana, segundo a qual o governo federal e as instituições financiadas por ele devem favorecer candidatos saídos de minorias (negros, mulheres, hispânicos, etc.) quando estes apresentam qualificações iguais às dos seus concorrentes masculinos e brancos. (N.R.)

permaneceu como algo extra-social, uma "instituição peculiar". Na Ibero-América, a ubiqüidade de instituições servis ou semi-servis e a origem indígena ou africana de uma larga parcela da população impediram uma visão social consistente à maneira de Hobbes. Com o tempo e com o crescimento da população e a mobilidade espacial, essa grande diversidade de tipos sociais tendeu a polarizar-se em castas e crioulos, brancos e negros, gente fina e plebeus, ou civilizados e bárbaros. Em tal situação o ideal neo-escolástico — culturalmente familiar — da "incorporação social" não era mais plausível que a suposição anglo-americana de uma sociedade de "indivíduos" comensuráveis entre si. Um continente com uma população de mais de vinte milhões no final do período colonial — onde quatro entre cinco pessoas eram escravos, trabalhadores dependentes, agricultores e pastores a nível de subsistência ou ocupantes de precárias posições intersticiais, freqüentemente sem falar a linguagem dos conquistadores —, era um cenário pouco propício para a realização dos grandiosos planos europeus de integração participatória, qualquer que fosse sua origem ou época.

De nossa cômoda perspectiva atual pode parecer que a "marginalização" da maior parte da sociedade ibero-americana foi precisamente um meio de "integração" para os fins do Estado, da economia, das elites. No entanto, para os pensadores e escritores da época, mais preocupados com os ingredientes sociais da reconstrução do que com abstrusos imperativos cartesianos da ordem internacional, a clivagem estrutural e cultural das sociedades em "civilização e barbárie" parecia ser o mais importante. A dicotomia não foi inventada por Sarmiento na década de 1840; um predecessor argentino, frei José Antonio de San Alberto, havia feito um diagnóstico similar mais de sessenta anos antes, quando pedia sacerdotes e escolas para atender a uma população rural espalhada em vastas paróquias, padecendo de miséria, privações e solidão, desavergonhadamente entregue ao vício e "aos excessos mais ignominiosos". "Quem não vê com horror", escrevia, "o que se passa nos campos?"[5] Simón Bolívar dizia algo parecido em sua carta de 1821 a Santander, onde enumerava os caraíbas do Orinoco, os pastores do Apure, os barqueiros do Magdalena, os bandidos de Patia "e todas as hordas selvagens da África e da América que, como

veados, percorrem indômitos os ermos da Colômbia".[6] Nossa ciência contemporânea diz que os escritores ibero-americanos do fim da época colonial eram testemunhas da progressiva articulação de suas futuras nações no sistema econômico mundial. Para eles era mais evidente, porém, um processo de desarticulação: o colapso do ideal ibérico da "incorporação social" e a dicotomização da sociedade em "gente de bom senso" e uma plebe cada vez mais enfurecida e inassimilável. Essa situação social ajuda a explicar a natureza existencial das opções disponíveis no momento da independência, a maneira eclética como foram examinadas, a conflitiva integração das elites e o caráter discordante, incoerente ou fragmentário das análises do período por estudiosos posteriores. Também sugere que a receita de imigração do norte da Europa preconizada com tanta freqüência na Ibero-América do século XIX, e repetida ainda na década de 1920 pelo marxista Mariátegui, não era tanto uma expressão de "racismo" — segundo a estreita acusação de alguns acadêmicos anglo-americanos da atualidade — mas uma desesperada estratégia para a criação de um corpo político. Sarmiento importou suas professorinhas bostonianas pelo que tinham na cabeça e, segundo pensava, no coração, não por causa de seus genes (que, em todo caso, só poderiam ter sido compartilhados com muita parcimônia).

CULTURAS POLÍTICAS DO NORTE E DO SUL

Ainda que alguns historiadores tenham detectado um incipiente "momento suareziano" na transição ibero-americana para a independência, a maioria concorda que a intelectualidade abandonou logo o modelo neo-escolástico em favor de argumentos que, se nem sempre eram mais "democráticos" em sua intenção, buscavam apoio em fontes anglo-francesas. Em sua interpretação antes mencionada, Leopoldo Zea sustenta que a emancipação política ocasionou uma "emancipação mental" que levou os ibero-americanos a renunciar à dialética em curso com o passado, impedindo, pelo menos durante o século XIX, a possibilidade de superar esse passado e converter o futuro em presente. Esse raciocínio neo-hegeliano, juntamente com a tranqüila

afirmação de Zea de que a história "não é feita de fatos, mas da consciência que temos deles", leva ao desespero os críticos empíricos anglo-americanos, para quem a "realidade" carece de matizes. Sem pretendermos descrever o desenvolvimento panorâmico das idéias de Zea ao longo dos anos, podemos simplesmente assinalar que, pelo menos em seus primeiros escritos, estava preocupado com os valores expressivos ou consumados da vida política, ou aquilo que chamei premissas de crença. Esses vínculos duradouros não podiam ser cancelados pelo interregno napoleônico na Ibéria. E, se depois da independência foram eclipsados em sua expressão intelectual — ou limitados a uma formulação freqüentemente doutrinária dentro de uma ala política conservadora —, persistiram e ainda persistem com todo o vigor na cultura política informal. Por exemplo, um antropólogo que examina rituais populares e padrões de socialização no Brasil e nos Estados Unidos mostra que os dois conjuntos de noções políticas anunciados no século XVII ainda caracterizam amplamente as respectivas sociedades na esfera do comportamento espontâneo. Comparando o carnaval brasileiro com o *Mardi Gras* de Nova Orleans, Roberto da Matta mostra que episódios de espontaneidade ritualizada permitem aos brasileiros criar uma paródia de sociedade comunitária como liberação das restrições cotidianas de uma ordem imposta hierarquicamente, enquanto os norte-americanos criam uma paródia de sociedade marcadamente hierarquizada com liberação das violentas pressões do atomismo hobbesiano e do igualitarismo *a la* Tocqueville.[7]

A questão que surge na independência ibero-americana, portanto, não é a esquizofrenia da intelectualidade, dilacerada entre as visões de mundo ibérica e anglo-francesa. O que acontece é que nenhuma das duas versões, nem a mistura de ambas, podia oferecer uma ideologia "hegemônica" que encontrasse aceitação, ou mesmo aquiescência passiva, em sociedades (*a*) cujas identidades nacionais eram improvisadas, (*b*) cuja articulação interna era invertebrada, (*c*) onde nenhum poder soberano estava legitimado e (*d*) cujas relações econômicas com o mundo exterior envolviam uma mistura incerta de concessão externa e liberalização interna. Esse dilema não se apresentou inesperadamente aos pensadores das décadas de 1820 e 1830,

como tampouco sua "emancipação mental" ocorreu da noite para o dia. Sarmiento, como vimos, teve precursores. Parece-nos correta a visão de Góngora ao tomar, primeiramente, o período de 1760 a 1840 para o exame da articulação das mentalidades velha e nova e, em segundo lugar, ao observar que as idéias da Ilustração eram recebidas de forma menos crítica (sendo assim mais difíceis de digerir) na América hispânica do que na Espanha. Por volta de 1760, a desconfiança em relação às novidades, a chamada atitude misoneísta, estava dando lugar nas principais universidades hispano-americanas a uma aceitação condicionada à razão e à observação dentro dos cânones de autoridade.[8] Um ecletismo prudente tornou-se a ordem do dia. Descartes e Gassendi eram ensinados, mas sem excluir Aristóteles. Teorias políticas com variadas derivações do direito natural e do contrato social coexistiam com o galicanismo oficialmente sancionado. Mas se a "Ilustração católica" ibérica foi uma transição inconclusa, ou uma modernização pela metade, Góngora adverte-nos que qualificá-la simplesmente de *mélange* não ajuda muito a análise. Os ingredientes e a lógica que os conciliava variavam amplamente entre os grupos, os interesses criados e os pensadores individuais. Nas duas Américas uma posição predominantemente crioula combinava um profundo sentimento religioso, o rigor do jansenismo e o republicanismo rousseauniano, sem adotar o novo enfoque secularizado.[9] Esse "princípio de incerteza" sobreviveu às guerras de independência, agora com inspirações novas e uma compreensível ênfase política. Encontramo-lo nos grandes giros do pensamento de Bolívar sob a pressão das circunstâncias.[10] Reaparece na Argentina com a geração de 1837, quando Alberdi propõe, por exemplo, o projeto equilibrista de uma ordem constitucional que reconciliasse "os valores igualitários de uma república aberta a todos com os valores hierárquicos de uma república restritiva, circunscrita a uns poucos".[11]

A interpretação de Zea de que o pensamento ibero-americano ficou à deriva no século XIX e só voltou a descobrir seus fundamentos no século XX não é incompatível com a argumentação aqui apresentada. Os que não se sentem à vontade com o idealismo filosófico de Zea podem, no entanto, optar pelo argumento complementar, e não necessariamente contraditório, da

"hegemonia", com sua inspiração em última instância marxista. Como já foi explicado, para nós hegemonia não significa simplesmente uma ideologia de classe doutrinal e dominante, uma concepção uniforme do mundo imposta a toda a sociedade. Insistimos na idéia sugerida por Laclau de que uma ideologia hegemônica oferece, em primeiro lugar, um conjunto aceito de princípios do qual podem ser deduzidas diversas mensagens e, em segundo, um padrão consensualmente reconhecido em que podem se articular essas mensagens — para sua conciliação ou neutralização — de uma forma que favoreça a continuação da *domination des dominateurs*. Articulação implica a necessidade de acomodar não só as contradições e interpelações que surgem dos dominados, mas também aquelas apresentadas por grupos dos próprios dominadores.[12]

De acordo com esses critérios, está claro que a intelectualidade do mundo ibérico não estava em condições de organizar uma "ideologia hegemônica" no período compreendido entre 1760 e 1840. Não apenas os supostos ingredientes do neo-escolasticismo e do constitucionalismo anglo-francês, ou do *pactum translationis* e várias versões da teoria do contrato, ou do ultramontanismo, galicanismo e secularismo, ou do patrimonialismo, liberalismo e democracia rousseauniana eram mais díspares que os ingredientes com que tinham de lidar os anglo-americanos, como também careciam de crisóis onde pudessem ser fundidos. Além disso, o processo de formulação ideológica estava restrito a uma pequena elite — estatisticamente muito menor que a da França, como demonstra Herr para a Espanha bourbônica[13] —, e uma elite que distinguia cuidadosamente opiniões especulativas para consumo privado das receitas ortodoxas para circulação pública. Para complicar ainda mais as coisas, os jesuítas, apresentados com freqüência como um grupo disciplinado de tradicionalistas modernizantes que poderiam ter levado a cabo uma integração viável, *sui generis*, do novo e do velho, foram expulsos de Portugal em 1759 e da Espanha em 1767, precisamente quando começavam a dissipar-se as nuvens do misoneísmo. Como se não fosse bastante, o próprio papel dos jesuítas é controvertido. Por exemplo, a atitude de Francisco Javier Clavijero (1731-1787), o mais conspícuo modernista da Companhia, foi bastante equívoca em relação a um

problema tão antigo como a hipótese copernicana; da mesma forma, ao contrário do que se supõe habitualmente, os jesuítas teriam se utilizado da argumentação tomista contra o absolutismo político durante o canto de cisne do escolasticismo espanhol nas Américas e *depois* da data de sua expulsão. Em vista das dificuldades para identificar uma problemática ideológica consensualmente reconhecida no período de 1760 a 1840, não é surpreendente que os comentadores modernos recorram com tanta freqüência à explicação do reducionismo econômico, ou então, se não querem abandonar o campo das idéias, se apeguem ao conteúdo explícito das ideologias em disputa.

Se a interpelação dentro das elites era precária e muitas vezes falha, quando ela partia de setores populares — para provar, validar e reforçar, afrouxando, a "hegemonia" de uma ideologia — era ainda mais problemática. A visão social ampla do período de Vitoria e do barroco, que havia favorecido a infinidade de transações necessárias para "incorporar" (por mais assimétrica que fosse a forma de fazê-lo) as populações indígenas e mestiças das Américas, estava agora sendo substituída, como vimos, por um enfoque excludente. Essa mudança, embora acelerada por lições objetivas como a revolta dos dominados em São Domingos, decorria em última instância de transformações amplas nas relações sociais, sobretudo aquelas associadas à penetração da economia de mercado. Quer fossem concebidas num vocabulário tradicional, como o da rebelião dos *comuneros* de Nova Granada em 1781, quer tivessem acentos modernos e revolucionários, como na "Conspiração dos Alfaiates" de 1798 na Bahia, as mensagens de protesto de fins do período colonial tinham poucas chances de se inserir no discurso da dominação.[14] Essa segmentação do corpo político encontrava um paralelo no meio eclesiástico. Durante o período, observa Góngora, "o sentimento e as práticas religiosas permaneceram praticamente intactos, e o clero 'ultramontano' adotou uma atitude cada vez mais polêmica, atribuída à necessidade de defender-se contra os ataques e os acontecimentos geralmente catastróficos da era revolucionária".[15]

Para apreciar o contraste entre essa cultura político-eclesiástica e a da Anglo-América basta recordar o *Grande Despertar* das colônias inglesas na década de 1730. Propagando-se entre

pequenos agricultores e artesãos, cruzando fronteiras raciais e religiosas, o movimento desafiou o formalismo dos teólogos de Harvard e Yale e a restrição oligárquica da aliança com os "santos visíveis". O *Grande Despertar* era uma extensão dos movimentos *revivalistas* (retorno ao sentimento evangélico) da Inglaterra e das regiões da Europa Ocidental, onde os critérios hierárquicos para a participação na comunidade política enfrentavam uma resistência cada vez maior. Nas colônias inglesas as barreiras hierárquicas haviam sofrido tal erosão que um movimento revivalista de nível mais baixo (com implicações políticas, mas ainda sem uma mensagem política clara) podia ser transmitido e aceito por toda a sociedade, embora sem atacar seriamente os interesses privilegiados. Jonathan Edwards, líder do *Grande Despertar*, é uma figura sintomática; mesmo sem interesse na democracia e na revolução social, e tendo "nascido para a púrpura, para a autoridade eclesiástica", passou a inculcar entre seus ouvintes a mensagem fundamentalista que "*tinham* de falar, ou senão estavam perdidos".[16] A despeito de sua ênfase eclesiástica, o episódio prefigurava a singular fusão anglo-americana de aspirações políticas rousseaunianas com a disposição governamental do liberalismo oligárquico.

A comparação ibero-americana ilustrativa é a rebelião de Tupac Amaru em 1780-1781 e suas repercussões nos três vice-reinados espanhóis da América do Sul. Tivesse seguido seu curso, ou seus vários cursos, como uma série de "interpelações", ao invés de ter sido violentamente sufocada, podemos imaginar que teria ajudado a sintetizar, autenticar e promulgar uma versão revigorada da ideologia neo-escolástica clássica, enriquecida com contribuições da Ilustração e novas garantias de "incorporação" para índios e crioulos. Embora essa possibilidade talvez não significasse um aumento na capacidade da América andina de enfrentar os dilemas propostos pelo capitalismo internacional do século XIX, poderia pelo menos ter implantado diretrizes mais claras para a reconstrução nacional no século XX. Seja como for, os casos exemplares do *Grande Despertar* e da rebelião andina ilustram os temas recorrentes da "liberdade" numa cultura e da "incorporação" na outra. Também ajudam a explicar por que os respectivos panteões de heróis nacionais vieram a ser dominados por burgueses ou patrícios em mangas de camisa no

primeiro caso — isto é, modelos que o homem comum pode imitar com a esperança de chegar a ser "presidente" algum dia — e, no segundo, por "pais", "protetores", "benfeitores", messias, mártires, generais cu-de-ferro, revolucionários proscritos e, finalmente, pela figura anônima do proscrito mesmo: o índio, o beato, o camponês, o cangaceiro, o guerrilheiro, o *descamisado*. Além do mais, iluminam as distintas conotações do "povo americano" que os políticos norte-americanos interesseiros invocam de má-fé como árbitros da "política", em contraste com o abnegado *povo* da América hispânica ou o mais travesso *Zé Povinho* do Brasil.

Para um julgamento comparativo das duas culturas políticas no despertar da nacionalidade dificilmente encontraremos algo melhor do que as *Viagens pelos Estados Unidos* de Domingo Sarmiento (1811-1888), juntamente com o *Facundo*, sua obra mais conhecida.[17] O profundo envolvimento do ego de Sarmiento em seu mundo, sua visão aguda para os detalhes sociais, seus improvisados tateios ideológicos e sua complexa resposta à ambigüidade política proporcionam o crisol de sensibilidade privada que somos levados a buscar quando o emaranhado de instituições carece de coerência e o centro vital da ideologia pública resulta inútil. A interpretação superficial do *Facundo* (1845) é de que apresenta uma terra dividida pela civilização incubada nas cidades e a barbárie imperante nos pampas, cujo corolário político é o republicanismo contra a tirania, personificados pelo homem de negócios de casaca e o gaúcho ou o caudilho selvagem. A visão de Sarmiento, no entanto, era muito mais rica. Dificilmente se podia esperar que os termos de sua dicotomia, inspirados por Sir Walter Scott e James Fenimore Cooper, correspondessem a seus impulsos interiores como argentino. O cenário que ele descreve recorda a Arábia ou as planícies tártaras onde duas "civilizações" se enfrentam: uma cultura "feudal" do século XII ainda em infância, e outra que representa as realizações contemporâneas européias. Sarmiento aprofunda a comparação, contrastando a moderna Buenos Aires, alimentada por Benthan, Rousseau e Montesquieu, com Córdoba, refúgio dos espanhóis fugitivos, catacumba do neo-escolasticismo aristotélico do século XVI. Apesar de sua preferência programática pelo estadista utópico Rivadavia frente ao "selvagem" cau-

dilho Rosas, até seus contemporâneos reconheceram a identificação de Sarmiento com o tipo de caudilho telúrico, com o Tamerlão ou Maomé americano de gênio, paixão e intelecto nativos. No *Facundo* ele finalmente confessa seu desgosto pela servil imitação portenha do contrato social, dos três poderes de Montesquieu, da anulação do poder por Constant e Bentham e do livre comércio de Say e Smith. Foi preciso a Revolução de 1830, admite, para mostrar que Voltaire tinha pouca razão, que Rousseau era um sofista, que Mably e Raynal eram anarquistas. Suas atenções dirigiram-se então a Tocqueville, Sismondi, Thierry, Michelet e Guizot para extrair o segredo da América do Norte, para desmascarar a vacuidade das constituições e enriquecer a compreensão das sociedades com a apreciação da raça, do caráter nacional e da trajetória histórica. Em alguns momentos Sarmiento ultrapassa suas explícitas dicotomias e se eleva a uma linguagem hegeliana — influência absorvida através da França, quando não diretamente — ao falar da infusão da "inteligência" na "matéria" crua da América do Sul. Isso significa que, nos anos críticos que se seguiram à independência, Sarmiento havia acompanhado a transição ocidental do enciclopedismo para o historicismo. Mesmo em seu ostensivo respeito pelo pluralismo, no entanto, a nova tradição impunha categorias racionalistas européias de etnicidade, realização e organização social a povos de ultramar que perseguiam o objetivo igualmente europeu de "identidade" histórica.

Foi só depois de escrever *Facundo* que Sarmiento viajou pela primeira vez para a Europa e os Estados Unidos. Sua viagem permitiu-lhe aclarar confusões anteriores e deslocar a antinomia civilização-barbárie para bases políticas agora percebidas com mais clareza ou sentidas com mais profundidade. Sua primeira chave para a compreensão dos Estados Unidos foi a mobilidade espacial de seus habitantes. Se Deus chamasse o mundo a prestar contas, supunha Sarmiento, surpreenderia em marcha, como as formigas, dois terços da população norte-americana. Ali "os pés devem gozar de tão alta estima como a cabeça para os que pensam ou o peito para os que cantam [. . .]. Conversando com você, o ianque de educação esmerada erguerá um pé à altura dos joelhos, tirará o sapato para massageá-lo e ouvir as queixas dos dedos contra o excessivo serviço. Quatro indivíduos sentados ao redor de uma mesa de mármore haverão infalivelmente de por os oito pés sobre ela, a menos que encontrem um assento forrado de veludo". Em conseqüência disso, os hotéis, como refúgios de transeuntes, adquirem um papel simbólico que não possuem "nos povos estacionários, como a Espanha e seus derivados", e comparáveis em significação (podemos imaginá-lo pensando) a monumentos arquitetônicos para controle institucional, como a catedral e o palácio do vice-reino na Cidade do México, a fortaleza de Havana ou a Aduana de Buenos Aires. Não se referia simplesmente à energia e ao espírito empresarial dos ianques, mas aos contrastes tipificados depois na sociologia européia entre sociedades baseadas no status e no contrato, e entre sociedades fundadas na solidariedade mecânica e orgânica. Para Sarmiento, o povo norte-americano "leva consigo organicamente, como uma espécie de consciência política, certos princípios constitutivos de associação". Essa capacidade, sublinha, não era uma herança "racial", pois bastava cruzar a fronteira do Canadá britânico para encontrar povoados que lembravam os da América hispânica.* Nos Estados Unidos, "onde quer que se reúnam dez ianques, ainda que pobres andrajosos e estúpidos, antes de fincarem o machado nas árvores para construírem uma casa, irão discutir as bases da associação". O povoado se converte assim num microcosmos da nação, com seu governo, imprensa, escolas, bancos, câmara municipal, censos, espírito e aparência. Isso contrastava totalmente não só com o povoado chileno mas também com o francês, cujos costumes, roupas ou idéias nenhum observador tomaria como representativos de uma civilização nacional.

As viagens pelo hemisfério norte levaram Sarmiento a repensar os termos do *Facundo*. Como já sabia através de Cooper, os Estados Unidos, da mesma forma que a Argentina,

(*) Muitas gerações depois, um estudioso canadense haveria de demonstrar espanto quando, após imigrar para os Estados Unidos, soube que aquele país, a despeito de suas fronteiras abertas e a confusa mistura racial, acreditava numa "mensagem profética" que possuía "todo o apelo emocional, espiritual e intelectual de uma busca religiosa". [Sacvan Bercovitch, "New England's Errand Reappraised", em *New Directions in American Intellectual History*, ed. John Higham and Paul K. Conkin (Baltimore: John Hopkins University Press, 1979), p. 87.]

tinham também uma fronteira "bárbara" de "isolamento nas florestas"; mas a força dessa fronteira era controlada pela capacidade associativa dos descendentes dos puritanos. Os verdadeiros bárbaros da América do Norte não eram os pioneiros nem os homens da fronteira: "A imigração européia — quem jamais imaginaria! — é ali um elemento de barbárie. Salvo as exceções naturais, o europeu — irlandês ou alemão, francês ou espanhol — provém das classes mais desfavorecidas, é geralmente ignorante e pouco habituado às práticas republicanas da terra". As sociedades européias, Sarmiento acabava de descobrir, eram tão repressivas como as da América hispânica. A "civilidade" na Europa tinha a forma da sensibilidade e da *politesse* das classes altas. Mas os ianques, "os animaizinhos mais incivis que vestem fraque ou paletó debaixo do sol", eram para ele os verdadeiros "civilizados", "o único povo culto que existe na terra e a última palavra em matéria de civilização moderna".

Ainda que aceitasse as ênfases mais otimistas de *A democracia na América*, Sarmiento não compartilhava a nostalgia de Tocqueville ante o ocaso da cultura política aristocrática: "Acabo de percorrer a Europa, de admirar seus monumentos, de prostrar-me ante sua ciência, espantado com os prodígios de suas artes; mas também testemunhei seus milhões de camponeses e proletários degradados, indignos de serem contados entre os homens". Contudo, ele reconhecia o preço que a "civilização", em sua nova definição, cobrava. A experiência pessoal lhe havia mostrado que os ianques eram "animaizinhos incivis", que o igualitarismo reduzia o comerciante, o médico, o xerife e o lavrador a um estado anômalo em que "todos têm o mesmo aspecto"; que todos os rostos ianques pareciam ao viajante "impassíveis e gelados"; que os ianques eram impenetráveis à paixão, e o *Goddam* reservado para ocasiões especiais não tinha nada da rotundidade e da sonoridade de um autêntico grito de raiva. Também havia notado que, durante seus "castos flertes", a escrupulosa autodisciplina da mulher norte-americana — ou "homem do sexo feminino" — reprimia qualquer manifestação expressiva, enquanto fazia uma calculada seleção do cônjuge que haveria de sepultá-la na comodidade de um lar. E, assim como a análise principal de Sarmiento antecipava as construções de Maine e Durkheim, suas observações dispersas colocavam o

problema dos desvios e da manipulação dos afetos na sociedade igualitária protestante, tema que em breve receberia um tratamento imaginativo em *The Scarlet Letter* (A letra escarlate) (1850) e, mais tarde, um exame formal na obra de Max Weber.

A contradição com que Sarmiento teve de se haver daí por diante, especialmente durante sua presidência da Argentina, já não era entre um conjunto de hábitos, idéias e instituições europeus e as culturas telúricas do interior da América. Agora ele definia a civilização como uma cultura política baseada no princípio igualitário e uma capacidade multiforme de associação privada. Contra esse ideal erguia-se um compromisso interno com sua própria tradição, não a do escolasticismo jesuítico na "catacumba espanhola" de Córdoba, mas um princípio mais elementar compartilhado pela geração de 1837. Ele o havia expressado no *Facundo* ao atacar um editorial jornalístico que dizia ser o governo não mais que um pacto entre governantes e governados. Ao contrário, respondia Sarmiento, "o governo se baseia, na realidade, sobre o consentimento não premeditado que uma nação dá a um fato permanente. Onde há deliberação, não há autoridade". Ao dizer isso, remontava inconscientemente a Vitoria, por mais hegeliana que pudesse parecer sua formulação.

LIBERALISMO E DEMOCRACIA NO CONTEXTO IBERO-AMERICANO

A desordem do pensamento político ibero-americano desde o século XVIII, em contraste com o instrumentalismo visado pelo anglo-americano, cresceu devido ao fato de que o secularismo, o nacionalismo e a invasão capitalista — enfim, as "condições mundiais" — precipitaram repetidas aberturas para o liberalismo, a democracia e, eventualmente, o marxismo. Os anglo-americanos — embora não estivessem hermeticamente protegidos contra o fourierismo, o anarquismo, a tecnocracia e outras tantas fórmulas — tiveram de lidar fundamentalmente com a simples confrontação de liberalismo e democracia; e, se estavam demasiadamente envolvidos com questões práticas para elaborar sínteses teóricas elegantes, sua pátria-mãe produziria um John

Stuart Mill para fazer isso por eles. O problema ibero-americano era mais vasto. Ali o liberalismo era alheio à "cultura política", termo que utilizamos para designar tanto as noções informais de autoridade, comunidade e salvação pessoal que permeiam a sociedade, como as crenças sujeitas a muitas interpretações que subjazem à expressão intelectualizada do pensamento político. A história do liberalismo no mundo ibérico começa com a cuidadosa e seletiva enunciação de proposições liberais por Feijóo e José Campillo y Cossío (cujo "novo sistema" de mercantilismo para a América espanhola, de 1743, só veio a ser publicado em 1789) e certamente não terminou com as prescrições dos Chicago Boys para o Chile na década de 1970. Nesse contexto, o liberalismo é perfeitamente adaptável como vocabulário, como ideologia, como programa seletivo ou como estratégia econômica, mas não como um modo de vida político.* Além disso, o liberalismo não chegou a realizar na Ibero-América uma união frutífera com a democracia rousseauniana. No mundo anglo-atlântico a teoria democrática temperou a posição *Whig* com sua mensagem participatória e suavizou o utilitarismo liberal e o hedonismo privado com sua visão comunitária. Do mesmo modo, as doutrinas liberais da representação e as salvaguardas liberais dos direitos civis atenuaram o fervor populista da democracia e sua tendência à liderança heróica. Assim, foi proposta a dialética liberdade-ordem, com o individualismo liberal (embora oligárquico em seus desígnios habituais) sempre alerta para salvar a liberdade dos excessos do faccionismo ou da "vontade geral". O liberalismo, com suas profundas raízes anglo-americanas — fortalecidas na Inglaterra pelo historicismo algo hierarquizante de Burke e Coleridge e nos Estados Unidos pela generosa capacidade da Grande Maioria Silenciosa de imaginar a si mesma como oligarquia — prevaleceu ali sobre a democracia e até agora conseguiu desmontar sucessivos *Grandes Despertares*, deixando que a democracia encontrasse expressões mais plenas no continente europeu em esplendorosas versões socialistas, plebiscitárias e totalitárias. Tamanha era a força dessa relação

(*) Portanto, Claudio Véliz está um pouco equivocado ao falar de uma "pausa liberal", implicando uma substituição da política liberal, no século XIX (em *The Centralist Tradition of Latin America*, Princeton University Press, 1980, cap. 8).

simbiótica que o marxismo dificilmente encontrou terreno onde se fixar.

Na Ibero-América o liberalismo e a democracia não interagiram diretamente, sendo assimilados de forma independente, e em verdade intermitente, a uma cultura política que ambos podiam afetar, mas nenhum podia suplantar. Se na Anglo-América a coexistência de ambos levou adiante a antiga dialética de liberdade-ordem, na Ibero-América eles foram integrados à dialética ainda mais antiga entre cálculo do poder e bem comum, entre política como arte ou ciência e o Estado como incorporativo ou tutelar. Por dois séculos o liberalismo serviu ao primeiro termo desse binômio de maneira exemplar, justificando a investidura de novas elites, legitimando fórmulas republicanas para a época moderna e propondo estratégias para integrar economias de exportação ao mercado mundial e, em seguida, internalizar o processo de "desenvolvimento". Ao fazer isso, ampliou o repertório da *raison d'état* com instrumentos retóricos e técnicos que periodicamente ajudaram os regimes mais ágeis, sucessores da monarquia barroca, a estabilizar o governo sob condições mais difíceis que as da Ibéria do século XVII — história que é contada de forma cativante e em tom de paródia pelos novelistas ibero-americanos das duas últimas décadas. Nesse processo o liberalismo europeu na Ibero-América tornou-se, sob diferentes amálgamas, propriedade tanto de partidos ou regimes "liberais" quanto conservadores, e perdeu muitas das conotações "liberais" adquiridas desde a época de Locke.

Ninguém percebeu melhor essa anomalia nas jovens repúblicas do que Fermín Toro (1807-1865), educador, cientista, pensador social, poeta, funcionário público e diplomata venezuelano que, mesmo filiado a uma política "conservadora", foi às vezes chamado de "socialista", e que após uma estadia em Londres escreveu uma novela, *Los mártires* (1842), documentando com a sensibilidade de Dickens (embora sem a força literária desse autor) o martírio do proletariado pela civilização industrial. Para Toro, a Inglaterra era um farol europeu, "mas um farol envolto em nuvens e tormentas". Quanto à França, era um "berço de gênios férteis em grandes idéias, mas cuja influência não havia sido pródiga em realidades, em fatos".[18] A expressão mais completa de seu pensamento social encontra-

se em suas *Reflexiones* (1845) sobre uma lei venezuelana de 1834 que recorria a princípios benthamianos para autorizar a liberdade de contrato, a usura e a expropriação dos devedores.[19] Essas e outras liberdades, observava Toro, promoviam o interesse privado, ou "o despotismo do indivíduo", como "uma força cega que se presta indiscriminadamente para a preservação ou para a ruína da sociedade". A liberdade havia se convertido em fim, não em meio. Mesmo admirando o rigor dos argumentos dos economistas, uma vez aceito que a acumulação é o principal objetivo da sociedade, Toro repudiava a subordinação dos critérios morais, políticos, filosóficos e religiosos aos dessa triste ciência. Havia sido esquecido o princípio de que a lei é anterior à sociedade, não o contrário. Embora na maioria das sociedades, na sua opinião, a Razão Suprema ainda mantivesse sob controle a "mão invisível", já percebia desde então a ascensão do "positivismo" e do homem positivo, o homem da realidade que subordina o universal ao particular, o abstrato ao concreto, a sociedade ao indivíduo, e que, através dos áridos princípios do utilitarismo, põe o cálculo econômico acima da honra, da probidade e das demais virtudes. Segundo ele, mesmo na Inglaterra e nos Estados Unidos, as pátrias do liberalismo, um resíduo de sentimento de "justiça social" se opunha à transformação da liberdade de contrato na "liberdade" de oprimir e ser oprimido. Sem ser propriamente um tradicionalista, Toro evocava com alguma nostalgia que na época colonial os erros da justiça nunca haviam sido imputados à fonte última do poder. Uma vez retirado o véu, porém, o povo vira a necessidade de colocar os sagrados direitos das pessoas e da sociedade sob a proteção de um governo nativo e de instituições liberais, e agora perguntava o que fazer quando a lei estava pervertida, os tribunais desacreditados por suas injustas e desastrosas sentenças, e qualquer princípio por eles invocado repugnasse a consciência e a opinião pública. Em resumo, o liberalismo, uma importação problemática desde o princípio, dificilmente podia florescer num clima não liberal.

A geração ibero-americana posterior a Toro — diz a ciência convencional — pôs fim às frouxas indagações ideológicas das décadas que se seguiram à independência para adotar uma posição positivista que conciliava uma preferência cultural

pela visão compreensiva e unificada do escolasticismo com o imperativo permanente de legitimação da elite e a crescente demanda de secularismo e enfoque científico. Uma inspeção mais cuidadosa, contudo, revela que os mais ilustres positivistas eram defensores dos oprimidos e que, em vez das soluções instrumentais e particulares, insistiam na necessidade de uma "regeneração moral" da sociedade, sem a qual, como Toro também havia reconhecido, a cultura e as instituições liberais nunca haveriam de se fixar. Se superestimavam a compatibilidade última do liberalismo com as sociedades locais, reconheciam pelo menos a existência de obstáculos profundamente arraigados para a aproximação.[20]

Em sua análise do liberalismo no Brasil desde as vésperas da independência aos nossos dias, Wanderley G. dos Santos identifica muitos desses obstáculos.[21] Embora tenha consciência das condições especiais que cercaram o nascimento do liberalismo na Inglaterra, e também de que a Constituição brasileira de 1824 refletia o princípio antiliberal de que o poder imperial era "anterior à sociedade que criava", o autor está menos interessado nos efeitos condicionantes a longo prazo da cultura política que nas resistências estruturais à articulação e à hegemonia do projeto liberal. Ele assinala paradoxos como estes: o interesse dos proprietários de escravos numa economia de mercado "livre", contraposto ao interesse dos industriais "liberais" na intervenção estatal e no protecionismo; a relutância dos "liberais radicais" em desafiar o sistema monárquico na sua campanha pela abolição da escravatura, bem como a relutância dos republicanos em desafiar os proprietários de escravos em sua campanha para acabar com a monarquia; ou ainda, a ansiedade dos regimes republicanos, sob a Constituição de 1891, em suspender o liberalismo político em favor do liberalismo econômico. As assimetrias dos liberalismos político e econômico levaram os "liberais doutrinários" a se apegarem à reforma puramente legal, na crença de que boas leis produzem instituições viáveis que, por sua vez, elevam a qualidade moral do sistema. Quando a ineficácia do liberalismo doutrinário se fez evidente, várias formas de autoritarismo foram propostas para substituí-lo, das quais uma pelo menos foi adotada, o chamado "autoritarismo instrumental", sendo que um de seus primeiros porta-

vozes, Oliveira Vianna, repetia na década de 1920 o estribilho já familiar, mas agora mais estridente, de que "não pode haver sistema político liberal sem uma sociedade liberal". Uma das causas principais do eclipse do liberalismo, afirma Wanderley dos Santos, foi que a orientação dos novos capitalistas para a economia internacional impediu que assumissem um papel de comando na elaboração de instituições estatais e políticas internas. Essa defecção da burguesia nacional significou sua renúncia a uma influência formativa em instituições centrais como o exército (que desenvolveu seu próprio espírito e seus próprios objetivos), o sistema educacional (que nunca chegou a ser um "agente de socialização burguesa") e a burocracia pública (que resistiu à capitulação geral ante as preferências políticas do setor privado).

A história da democracia na Ibero-América é mais difícil de acompanhar que a do liberalismo por causa da sua diversidade, sua expressão amiúde desconcertada e popular, o desfecho geralmente infeliz de suas tentativas e, por conseguinte, a escassez de formulações ideológicas coerentes de seu "projeto". A versão ibérica da democracia retira elementos da teoria regicida dos escolásticos jesuítas, do *Governo dos governantes* de Tomás de Aquino e da antiqüíssima tradição católica de resposta à torpeza governamental ou eclesiástica na forma de movimentos sectários pelo igualitarismo ou de tumultos populares menos disciplinados. Essa tradição, que foi chamada de "populista" no sentido especial dado pelos historiadores a esse termo, prevaleceu geralmente na Ibero-América até fins do período colonial, com eventuais acentos milenaristas de inspiração cristã ou mesmo ameríndia.[22] O movimento de tipo sectário com seus veneráveis antecedentes medievais, tal como foi caracterizado por Weber e Troeltsch, persiste na cultura política ibero-americana de nosso tempo: sua forma mais visível são as comunidades eclesiais de base e os grupos de culto não católico, com suas dezenas de milhões de adeptos, mas também encontra expressões sociologicamente análogas, se bem que mais efêmeras e táticas, nos movimentos guerrilheiros e hodiernas invasões de terrenos urbanos.

Na época da independência, à medida que se propagava o exemplo do nacionalismo revolucionário ocidental, apareceram

movimentos populares amplos de inspiração ou afinidades vagamente "rousseaunianas", muitas vezes unidos ao tradicional populismo ibérico.[23] Aqui, no entanto, foi-lhes negada interação produtiva com o liberalismo, tal como haveriam de experimentar na Inglaterra, em função dos interesses e do papel do liberalismo nesta diferente cultura política. Na Ibero-América, como vimos, o liberalismo forneceu uma racionalidade modernizante para a ascensão seletiva do talento empresarial e para a vinculação das economias regionais com as do Ocidente capitalista. Sua crítica das estruturas corporativas, no entanto, não se expandiu a ponto de universalizar a mensagem do individualismo. Em versões locais o liberalismo era compatível com a hierarquia e subordinação. O rousseaunianismo se baseava num princípio nivelador que socavava essa ordem e modernizava a tradição católica de populismo insurgente para a era dos Estados nacionais, mas ao mesmo tempo evocava vários supostos neo-escolásticos acerca dos fundamentos da ordem política.* O *Contrato social* recupera uma visão orgânica da sociedade, em que a liberdade volta a ser "liberdade para obedecer" antes que o mero "impulso do apetite", que Rousseau define como escravidão. Ao estipular, porém, que os direitos privados devem ser confiados à comunidade diretamente e não através do príncipe, Rousseau democratiza o precário equilíbrio neo-escolástico entre a origem e a alienação do poder. De maneira similar democratiza a função inquisitorial: "O censor, insiste Rousseau, não deve ser o árbitro da opinião pública mas seu porta-voz".[24] Se para Rousseau a vontade privada referida a si mesma subordina-se à vontade corporativa dos magistrados, a vontade soberana do povo é superior a ambas, pois o governo não é a cabeça de um corpo e sim um fragmento da coletividade. A lei natural, com efeito, se converte em vontade geral, enquanto o objeto do Estado continua sendo o bem comum, ao invés de uma "vontade de todos" estimada

(*) Em seus *Studies in Colonial History* (p. 181), Góngora adverte que "o 'pacto de submissão' escolástico tinha premissas teóricas e uma função conceitual bem diferentes do contrato social concebido por Rousseau". Eu não afirmo, porém, que Rousseau foi diretamente influenciado pelo pensamento neo-escolástico, mas apenas que, nesse contexto, o rousseaunianismo possibilitou um desdobramento seqüencial de intenções anteriores.

numericamente. O propósito do Estado rousseauniano, assim como o de Suárez, é o bem comum; orienta a conduta humana do instinto para a justiça e assim infunde-lhe a moralidade. Ao rechaçar uma base meramente instrumental para a associação, Rousseau dispensava a divisão de poderes de Montesquieu e propunha uma autoridade soberana convergente e não segmentada.

Durante os movimentos pela independência no México, na opinião de José Miranda, nenhuma influência política ultrapassou a de Rousseau. Ali, como na Espanha, preocupados em evitar a acusação de jacobinismo, os insurgentes "juntaram o velho ao novo, dando a impressão de que se tratava fundamentalmente da mesma coisa, uma essência que havia mudado apenas de forma, de uma medieval para uma moderna". Dos autores franceses Rousseau era o mais fértil para "esses misturadores da tradição e do modernismo democrático".[25] Seu vocabulário político foi adotado tanto por seus críticos como por seus adeptos. Até mesmo o imperador Iturbide apoiou a vontade geral e a soberania popular, chegando a fazer — para seus próprios fins — a seguinte paráfrase num discurso alguns meses antes de sua coroação: "Nas sociedades, cada indivíduo é obrigado a perder um pouco de sua liberdade, e ceder um tanto de suas conveniências, para criar a felicidade de todos, sobretudo porque, se não fosse esse pacto, o homem haveria de querer seu exclusivo bem-estar".[26] Após a independência, a influência rousseauniana se dissipou, à medida que a tarefa preliminar de identificar e, em alguns episódios, mobilizar a população nacional foi cedendo lugar à de consolidar uma elite e dotá-la de linhas políticas e uma ideologia justificadora. Se no México a memória dos sacerdotes insurgentes Hidalgo e Morelos foi cultivada por posteriores regimes "liberais", os incipientes movimentos populares que os haviam produzido foram sufocados ou contidos regionalmente, até 1910.* A essa altura, porém, os controles

(*) De maneira similar, a interpelação popular no Brasil foi suprimida por uma "conciliação" das elites em meados do século XIX, alcançada, contudo, de forma mais suave que no México. A exemplo de Iturbide, o imperador brasileiro Pedro I havia utilizado uma linguagem rousseauniana em seus primeiros pronunciamentos.

internacionais já estavam tão bem instalados que não permitiram que a revolução tivesse um desenlace plenamente "revolucionário", nem mesmo toleraram algo além de momentâneas transações entre a democracia e o liberalismo.

Apesar dos controles externos que acabamos de mencionar, na Ibero-América ocorreu um segundo florescimento do impulso rousseauniano durante as décadas "populistas" — para empregar agora o termo em seu uso contemporâneo — entre 1920 e 1960. Aí o populismo estava associado com urbanização, industrialização, migração para as cidades e criação de uma força de trabalho que, sendo apenas parcialmente absorvida pelo emprego intensivo do capital, canalizava seus excedentes para ocupações improvisadas e espasmódicas. A sedução dos líderes operários e as perspectivas diferenciadas de segurança abriram uma brecha entre os setores mais e menos integrados do proletariado; mas a retórica do "desenvolvimento", que se instaurou pelo final do período, permitiu que até os grupos menos privilegiados se sentissem participantes num processo de mudança do sistema e ampliação das oportunidades pessoais. Isso prejudicou muito as perspectivas de mobilização de "classe" e a entrada autônoma do proletariado no processo político. Não apenas se produziu uma divisão interna entre os trabalhadores, como aconteceu também, à maneira clássica ibérica, que o setor mais marginal passou a identificar seu futuro com a *virtù* familiar ou de pequeno grupo, numa suposta situação de ascensão intermitente. A maioria do proletariado, portanto, estava disponível para sua cooptação quando momentos de impasse atingiam os grupos interessados: o aparato estatal em alguns casos, a "burguesia nacional" em outros. Em tais condições, a confluência de liberalismo e democracia produziu momentâneos episódios de euforia política, mas jamais chegou a reproduzir a dialética comprometida, ainda que desigual, que se observa na Anglo-América. Em suma, o destino da democracia rousseauniana e pré-rousseauniana na Ibero-América tendeu para a cooptação, a privatização ou a asfixia.

ABERTURAS PARA O MARXISMO

Em vista da trajetória elitista do liberalismo, da trajetória confusa do rousseaunianismo e das tendências autoritárias na cultura política nativa, cabia esperar que na Ibero-América o marxismo tivesse um êxito como nunca chegou a conhecer no mundo anglo-atlântico.* Embora isso seja verdade em alguns casos a partir de 1920, as doutrinas e estratégias marxistas têm demonstrado aqui uma grande diversidade; mesmo movimentos nacionais recentes que surgiram ou vieram eventualmente a se colocar sob bandeiras marxistas deixam dúvidas de se são uma iniciativa realmente marxista ou um broto tardio do rousseaunianismo. Em realidade, os diagnósticos marxistas sobre a Ibero-América, sejam históricos ou táticos, revelam o mesmo princípio de incerteza que assinalamos na especulação sobre o papel das idéias suarezianas na independência ou o significado político do liberalismo posterior à independência. Infelizmente, a ausência quase total de referência à Ibero-América na obra de Marx e Engels nos impede a atribuição canônica.[27]

A inserção do marxismo na consciência política ibero-americana é um tema demasiado candente para ter recebido um tratamento adequado por parte dos acadêmicos.[28] Se tal estudo fosse feito, uma característica primária seria a demonstração de que o marxismo escapou à trajetória evolutiva do liberalismo na Ibero-América, o acompanhamento progressivo do processo intelectual de Locke a Mill, de Smith a Keynes. Como observa corretamente um estudioso, o marxismo latino-americano não progrediu de forma linear a partir de suas primeiras manifestações teóricas e políticas no continente. Sua história é uma história complexa, com avanços e recuos, formulações notáveis e longos períodos de estancamento.[29]

O reconhecido precursor do marxismo ibero-americano foi o argentino Juan B. Justo (1865-1928), que traduziu o primeiro volume de *O capital*, publicou o jornal socialista *La Vanguardia*

(*) Os leitores que conhecem a obra de C. B. Macpherson *The Real World of Democracy* (Oxford, Clarendon Press, 1966) reconhecerão que estou utilizando sua lista de três exportações políticas da Europa Ocidental (liberalismo, democracia e marxismo) para a Ibero-América.

e, imbuído pelo espírito da Segunda Internacional, adotou um marxismo mais revisionista do que clássico. Devido ao seu prestígio como dirigente do Partido Socialista Argentino, as idéias de Justo, com traços positivistas, social-darwinistas e neokantianos, tiveram influência tanto no Brasil e no Uruguai quanto na Argentina. Rejeitando a distinção de Engels entre "consciência comum" e "pensamento realista" por considerá-la uma doutrina esotérica dos intelectualmente privilegiados, Justo adotou uma posição pragmática que se opunha ao exclusivismo sectário, permitia uma aproximação com a oligarquia e orientava o socialismo argentino para a classe média em vez do proletariado.[30] Essa estratégia de adaptação, de substituição da ação sindical pela parlamentar, teve efeitos bem diferentes na cultura política ibero-americana do que na Europa Ocidental. Alguns criticam Justo por seu abandono do purismo doutrinal; outros aplaudem sua integridade pessoal e intelectual e sua análise perspicaz dos limites de manobra na Argentina de sua época.

Nos anos da maturidade de Justo os dirigentes sindicais importavam diretamente ideologias de esquerda. Inicialmente o anarco-sindicalismo, procedente em grande parte da Europa meridional, levou vantagem sobre o marxismo. Nisso havia certa razão, pois o anarquismo, com sua oposição à autoridade hierárquica e coercitiva e sua preferência pela ação espontânea e de cunho moral de pequenos grupos, tinha afinidades com o "populismo" ibérico clássico e pressagiava os grupos de seitas, os invasores de terras e os guerrilheiros de nossos dias. Era o reverso natural, ou o antídoto, de uma cultura política que, em seus aspectos estruturais, foi descrita como "um triângulo sem base", formado por linhas verticais de submissão e controle e por frágeis vínculos horizontais. O marxismo, por outro lado, nascido entre os últimos resplendores do feudalismo do norte da Europa, supunha tacitamente a persistência dos "estamentos" sociais que já se haviam debilitado na Ibéria e nunca chegaram a se reproduzir nas sociedades predatórias de suas colônias ultramarinas. É sintomático, portanto, que um espírito intelectual independente dessa época como o do peruano Manuel González Prada (1848-1918) tenha preferido o anarquismo ao "socialismo". Com o advento da Revolução Russa e a constru-

ção do aparato do comunismo internacional, o marxismo naturalmente tomou a dianteira em relação aos esponjosos movimentos anarco-sindicalistas. Em comparação com a filosofia marxista, porém, o discurso dos novos partidos comunistas parecia tão redutor, oportunista e orientado para o exterior como o dos Lions e Rotary Clubs ibero-americanos em relação às obras de Locke e Mill.

A explicação da chegada tardia do marxismo à Ibero-América não reside no elitismo de sua vida intelectual ou no autoritarismo de suas instituições políticas, nem na lentidão de seu desenvolvimento intelectual. Se fosse assim seria difícil explicar o caso da Rússia, com condições tão similares. Por que certos membros da intelectualidade russa converteram-se, como diz Berdyaev, "nos primeiros marxistas do mundo ao final da década de 1840", e por que nas décadas de 1870 e 1880 o marxismo tomou conta do debate político na Rússia? Marx deu-se ao trabalho de aprender russo para ler Chernishevski, mas nunca mostrou maior curiosidade pela Ibero-América, apesar de ter um genro nascido em Cuba, Paul Lafargue. É possível que Marx tenha virado Hegel de ponta-cabeça, mas não o julgamento de Hegel acerca da condição amorfa e pré-histórica do Novo Mundo ibérico. Engels chegou a expressar sua "alegria" ante a conquista do território mexicano pelos Estados Unidos: "Isso significa progresso para um país que até então só se ocupava de si mesmo, dilacerado por eternas guerras civis e impossibilitado de qualquer desenvolvimento, um país que não tinha outro futuro senão cair, no máximo, sob a vassalagem industrial da Inglaterra — progresso, dizemos, para um país que se vê arrastado para frente pela força da história".[31]

O ponto que vale a pena destacar não é que a Ibero-América pré-industrial não apresentasse "condições objetivas" para o florescimento de uma consciência de classe revolucionária, mas que seus dissidentes intelectuais e políticos não conseguiram elaborar um marxismo "indígena" comparável ao pensamento marxista "russificado, orientalizado" inspirado pela "vontade revolucionária" de Chernishevski e Bakunin, que eventualmente deslocou a versão evolucionista de Plekhanov.[32] A razão não deve ser buscada na cooptação dos intelectuais ibero-americanos, que ao adotarem posições críticas frente às elites

correram freqüentemente o risco da prisão e do exílio raramente impostos no mundo anglo-atlântico, onde as idéias heterodoxas — a menos que explícita e simplistamente "subversivas" — são empacotadas e vendidas como mercadoria, ao invés de serem vistas com apreensão como alternativas possíveis na esfera social. Nossa comparação se apóia no fato de que os intelectuais russos podiam conceber sua nação como um povo unitário de antiga identidade histórica que *poderia* acompanhar a trajetória evolutiva do Ocidente ou que *poderia* recuperar uma tradição espiritual anterior a Pedro, o Grande, tradição essa de comunalismo camponês e homem "pré-individual", pulando-se assim a "etapa" européia de racionalismo, materialismo, individualismo burguês, atomização social e processos mentais desagregadores. As revoluções de 1848 puseram os russos diante da necessidade de escolher entre o Ocidente burguês e o socialista e, no último caso, entre um intermediário industrialismo evolutivo e a passagem direta para um socialismo de inspiração e precedentes supostamente nativos.

Pode-se elaborar ainda mais o contraste entre a Rússia e a Ibero-América. Em primeiro lugar, os russos tinham o sentimento de possuir uma cultura nacional própria e uma forma de cristianismo não europeus, ao passo que as fragmentadas nações ibero-americanas não só compartilhavam a cultura e a religião de uma parte "atrasada" da Europa como também não puderam estabelecer claramente, mesmo uma geração após a independência, seus limites geográficos. Em segundo lugar, a traumática ocidentalização da Rússia sob Pedro, o Grande, não pode ser comparada com a adição seletiva e dirigida de preceitos da Ilustração à cultura política ibérica que teve início na época bourbônica e impediu os confrontos dramáticos que ocorreram na Rússia entre ocidentalizantes e eslavófilos, ou entre burgueses e socialistas, ou ainda entre racionalistas e niilistas. Em terceiro lugar, na Ibero-América não existia o *narodnichestvo*, uma fé nos camponeses e trabalhadores compartilhada pelos *narodniks* religiosos (como Dostoievski, Tolstoi e os eslavóvilos) ou pelos revolucionários irreligiosos (como Hertzen, Bakunin e os *narodniks* socialistas da década de 1870). Enquanto a intelectualidade russa sentia-se culpada ante um povo que para ela representava o núcleo da nacionalidade, os pensadores ibero-ameri-

canos assumiram a missão histórica tutelar de "incorporar" grupos de deserdados de variadas etnias a uma cultura ocidental de definição um tanto incerta. O "problema" dos índios, dos afro-americanos e dos *descamisados* só receberia claras formulações políticas no século XX. Finalmente, se a Ibero-América carecia da tradição "socialista" que os *narodniks* invocavam, sua cultura política também estava privada do elemento autocrático e embrionariamente totalitário que, no caso russo, viria a modelar na década de 1880 as aspirações socialistas, para produzir — fatalmente, segundo parece à perspectiva de hoje — o desfecho de 1917.

As reservas dos intelectuais ibero-americanos antielitistas frente ao marxismo são bem documentadas. Num encontro em homenagem à memória de Marx, em 1883, José Martí (1853-1895) mostra-se desconfiado ante uma influência que provoca oposição entre os homens, em vez de buscar saídas construtivas para a indignação causada pela fome de lucros que brutaliza os trabalhadores. Na opinião de Martí, Marx estava com muita pressa e teve sua compreensão "um tanto ofuscada", deixando de perceber que as criaturas privadas de uma gestação natural, lenta e dolorosa não são viáveis. Mais tarde, em *Nuestra América* e no manifesto de Montecristi, Martí afirmou que a verdadeira dificuldade para a construção das nações ibero-americanas era uma visão social obstruída, uma falta de compreensão dos elementos desordenados com que apressadamente haviam sido forjadas as novas nações.[33] Um decreto liberal ou uma frase revolucionária da Europa não haveriam de deter a estocada do *llanero* em seu cavalo, nem ativar o sangue apático dos índios. Ao invés de resgatar os índios e reconhecer a capacidade dos negros, *Nuestra América* se ocupava do juiz, do general, do letrado e do prebendado. "Somos uma estranha figura, com o peito de um atleta, as mãos de um janota e o cérebro de uma criança." Como assinala com acerto Gordon Lewis, o marco de referência ideológico de Martí "é a nação antes que a classe social, de modo que ele é um revolucionário no sentido de Mazzini e não no de Marx".[34]

Um caso semelhante é o do brasileiro Euclides da Cunha (1866-1909). Embora manifestasse sua simpatia pelo socialismo num artigo publicado a 1.º de maio de 1892 em *O Estado de S. Paulo* e, doze anos mais tarde, no mesmo jornal e na mesma data, elogiasse Marx por ter estabelecido o "socialismo científico" numa "linguagem firme, compreensível e positiva", Clóvis Moura parece ter razão ao afirmar que tais entusiasmos eram "explosões momentâneas", não uma adesão aos postulados marxistas.[35] É menos convincente, porém, sua sugestão de que Euclides continuava vendo "seu velho Spencer" como um "oráculo". Em sua obra máxima, *Os sertões* (1902), Euclides da Cunha segue escrupulosamente a recomendação de Martí de conhecer os elementos humanos do próprio país. Espírito mais turbulento que o de Martí e sem o vezo "apostólico" do cubano, Euclides fundiu seus violentos conflitos interiores com os que encontrou no inóspito interior do Brasil. Mas, longe de privatizar sua interpretação da sociedade ainda em formação do país, essa energia psíquica ajudou-o a sustentar uma visão radiográfica mais impressionante ainda que a de Martí na captação dos detalhes, evocando a imagística dantesca que permeia o discurso científico do próprio Marx. Em última análise, porém, suas percepções eludem as interpretações doutrinárias da Europa do século XIX. Ele via um país dilacerado por cisões geográficas entre litoral e interior e entre norte e sul, cisões climáticas entre seca e fertilidade, cisões temporais entre o tempo geológico e várias camadas do tempo histórico, e cisões psíquicas produzidas pela mistura de raças e exemplificadas na esquizofrenia aguda dos principais atores do drama de Canudos. Dizer que *Os sertões* é uma brilhante reportagem metida numa camisa-de-força cientificista corresponde a uma leitura superficial. Euclides da Cunha não estava obcecado em submeter o informe amálgama social brasileiro a uma visão darwinista, mas em achar estratégias para aprender as fissuras, falhas e hibridismos e levá-los ao equilíbrio, converter a histeria numa *harmonia* ou ordem justa de Atenas. Instintivamente tinha mais afinidades com os ideais do mundo mediterrâneo clássico do que com as filosofiais sociais de Spencer, Gumplowcz ou Marx.

Um caso exemplar de recusa do marxismo sem flertes prévios é o de Andrés Molina Enríquez (1866-1940), um crítico penetrante do México pré e pós-revolucionário e um dos principais arquitetos da reforma agrária que se tornou o símbolo da própria revolução.[36] A obra de sua vida não requeria nem o

carisma apostólico de Martí para unir uma nação contra a opressão externa, nem a imaginação febril de Euclides da Cunha para construir uma anatomia nacional a partir do ossículo de Canudos. Escrevendo num tedioso estilo didático, Molina Enríquez descartava tranqüilamente, de um lado, as veleidades do liberalismo e da democracia e, de outro, a afirmação marxista da luta de classes como motor da história. Em sua opinião, o conceito de "classe social", tanto marxista como liberal, era menos exato que sua própria expressão "classe de interesses", significando um grupo sócio-étnico em processo de afirmação de seus direitos à segurança econômica dentro de uma ordem estabelecida. A ênfase marxista nos "fatores funcionais imediatos", dizia, ocultava a complexa ação a longo prazo dos fatores imponderáveis relacionados com a "raça" em seu sentido social. Positivista confesso, Molina Enríquez propôs-se a adaptar a ideologia de Porfírio Díaz para uma época de mudanças estruturais. Conservou os aspectos evolucionistas e organicistas da sociologia positivista, bem como o ideal de um Estado forte com um executivo ditatorial e poderes judiciário e legislativo "complementares". Ao negar, contudo, que o Estado deva perpetuar a lei da selva servindo apenas aos mais fortes, Molina Enríquez combinava a linguagem positivista com objetivos enraizados culturalmente. Ele confessava que sua verdadeira inspiração provinha da experiência colonial do México, da organização "integral" da "cooperação forçada"; um Estado tutelar capaz de afirmar seu domínio eminente sobre terras e águas e o "direito de reversão"; e uma ordem social pacífica cujos elementos díspares fossem equilibrados pela autoridade política centralizada. A desintegração que se seguiu à independência — escreveu Molina, retomando as imagens corporais de Martí — havia produzido um corpo social monstruoso, gigantesco do tórax para cima e com a parte inferior de uma criança. A salvação do corpo social dependia, na sua opinião, do apoio ao grupo mestiço em suas reivindicações de terras e autonomia econômica. A elite crioula era uma "excrescência" desse corpo, enquanto os índios eram muito diversos entre si e estavam muito dispersos para servir a algum propósito integrador. Daí a suprema importância da reforma agrária numa sociedade que ele considerava praticamente pré-industrial, reforma que deveria

favorecer o *ranchero* ou pequeno proprietário mestiço como agente exemplar do processo de equilíbrio econômico e social.

Molina Enríquez estava numa posição mais favorável que a de Martí ou Euclides da Cunha para construir um diagnóstico coerente e instrumental compatível com os imperativos culturais. Havia crescido sob um regime de unificação nacional, cuja repentina queda oferecia muitas possibilidades para soluções de continuidade modificada. Diante das opções aparentemente circunstanciais colocadas por essa queda, Molina inconscientemente revivia os termos da antiga dialética ibérica entre a razão de Estado e as exigências do bem comum. Sem ser político, estava a favor do poder constituído onde quer que este existisse, fosse o da Coroa espanhola ou o de Juárez e Porfirio Díaz no passado, fosse o de Carranza ou Cárdenas na nova era. Suas soluções dirigiam-se a esse poder, tratando de orientá-lo para uma estratégia de incorporação social. Somente depois de sua morte, precisamente no fim do governo de Cárdenas, fariam-se claras as implicações do novo Leviathan que ele havia imaginado.

Para que o marxismo pudesse atrair sensibilidades morais e intelectuais tão aguçadas como as de Martí, Euclides da Cunha e Molina Enríquez, e para que pudesse ir além da resposta a "influências" européias de um Juan B. Justo ou do fenômeno de "enclave" de um comunismo oficial instrumental, tinha de cumprir certas condições. Primeiro, em função da antiga preferência cultural do mundo ibérico por modos casuísticos de legitimação intelectual, era preciso suavizar a pesada pretensão marxista de ter desnudado a realidade social.[37] Segundo, a mensagem marxista, apesar de seu objetivo transnacional e universalista, forçosamente pressupunha a existência prévia de comunidades e estruturas de classe nacionais, o que para Martí ou Euclides da Cunha era altamente problemático. Terceiro, a definição marxista do aparato estatal como um instrumento de controle burguês resultava problemática em lugares onde o Estado havia sido visto historicamente como expressão do caráter orgânico da própria sociedade e, em certo sentido, anterior a essa sociedade. Além disso, não se podia dizer que uma classe burguesa, no sentido europeu, tivesse ali adquirido a supremacia ou estabelecido uma ideologia dominante. Finalmente, como

disse Fernando Henrique Cardoso, o marxismo pré-leninista pressupunha, mais ainda do que a teoria ricardiana, a mobilidade global dos fatores de produção: "Marx não fez nenhuma análise teórica do 'subdesenvovimento', conceito inexistente em sua época. Quando ocasionalmente referiu-se à Índia em seus artigos jornalísticos, demonstrou confiança em que a expansão do capital faria desenvolver a periferia".[38]

O pensador a quem geralmente se atribui o mérito de haver delineado bases para um marxismo indígena é o meteórico intelectual peruano dos anos 20, José Carlos Mariátegui (1894-1930).[39] Nascido numa família pobre, com uma infância sofrida e obrigado a trabalhar desde os quatorze anos, Mariátegui conheceu as entranhas do monstro peruano. E durante seu "exílio" patrocinado pelo governo na Europa (1919-1923), veio a conhecer as entranhas ainda mais profundas do monstro ocidental. Mais que qualquer outro contemporâneo ibero-americano, salvo alguns poucos poetas e pintores, foi capaz de captar a "realidade" de sua terra (na expressão de seus famosos ensaios) e situá-la dentro dos dilemas do Ocidente. Para achar uma obra equivalente à de Mariátegui quanto a amplitude, agudeza e habilidade crítica para adaptar imperativos ocidentais a circunstâncias ibéricas seria preciso remontar até Feijóo.

O segredo da penetração intelectual de Mariátegui está em seus três anos e meio de residência na Europa, especificamente a Itália, para onde foi pela contingente razão de sua precária saúde.[40] Ali viveu em condições modestas, casou-se com uma italiana, escreveu com um pseudônimo para o jornal governamental *El Tiempo* de Lima e, mais do que observar, participou da vida européia. Ao chegar à Europa, a teoria marxista era para ele algo "confusa, pesada e fria"; somente na Itália, segundo confessou, conseguiu "enxergar sua verdadeira luz e ter a revelação". Estava agora estrategicamente colocado para interpretar os cataclismas sociais da Europa Ocidental e da Oriental do pós-guerra, obter informação de primeira mão sobre a grande experiência russa e observar a forja e o teste de ideologias no crisol da ação. A experiência permitiu-lhe superar a dicotomia artificial entre soluções importadas e autóctones para os problemas da "Indo-América" e afirmar que, apesar de todos os elementos e configurações particulares de sua história, sua única

salvação residia no pensamento e na ciência europeus. Só na Europa chegou a sentir-se americano: "Pelos caminhos da Europa encontrei o país da América que havia deixado e no qual havia vivido quase como um estranho e ausente. A Europa revelou-me até que ponto eu pertencia a um mundo primitivo e caótico e, ao mesmo tempo, me impôs e me esclareceu o dever de uma tarefa americana".[41]

O melhor indício da fragmentação que sofreram as opiniões de Mariátegui na Europa é sua fascinação pela arte modernista. O futurismo, com seu impulso para a demolição e a renovação, intrigou-o até que reconheceu sua exaltação de guerra e da violência como um presságio do fascismo. O surrealismo ofereceu-lhe uma inspiração mais rica, pois, como certificava sua aprovação tanto por parte de freudianos como de marxistas, cindia o sólido mundo burguês da pré-guerra e deixava a descoberto seus falsos ideais. O maior significado da Europa para Mariátegui, portanto, não foi a imersão nas últimas modas intelectuais, mas sim o exemplo, que a arte oferece abundantemente ao visar as premissas do conhecimento, de como é possível decompor a estrutura aceita e aparentemente inabordável de um mundo familiar para extrair os elementos de uma nova "realidade". Ele escreveria em 1928: "O surrealismo é uma fase preparatória para o verdadeiro realismo. Seria melhor chamá-lo [. . .] infrarrealismo. É preciso soltar a fantasia, e liberar a imaginação de todas as suas velhas amarras, se queremos descobrir a realidade".[42] * O ensinamento de Hegel de que nada é o que aparenta ser havia invadido, no começo do século XX, os domínios da arte, da ciência, da psicologia e do pensamento social, dando a Mariátegui um pouco de apoio para a reconstrução, que predecessores como Martí, Euclides da Cunha e González Prada não haviam logrado identificar. Agora ele podia inverter a seqüência histórica do pensamento marxista de *partir* do pressuposto do capitalismo internacional e *a seguir* proceder

(*) Como Walter Benjamin escreveu aproximadamente à mesma época: "Balzac foi o primeiro a falar das ruínas da burguesia, mas só o surrealismo as expôs à vista". E acrescentava: "Desde Bakunin, a Europa carecia de um conceito radical de liberdade. Os surrealistas trouxeram um". (Walter Benjamin, *Reflections*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1979, pp. 161, 189.)

ao exame das instituições nacionais (um caminho mais tarde percorrido pelos teóricos da "dependência"). Podia questionar se o Peru havia *tido* realmente uma "história" nacional, no sentido de uma transcendência seqüencial de etapas. Podia retirar o "problema índio" de suas habituais construções morais, raciais, pedagógicas e "de civilização", para ligá-lo diretamente ao "problema da terra". Ao fazer isso, definia esse problema, não como de tutela ou incorporação, mas como a necessidade de um programa revolucionário que assimilasse os índios "ao despertar de outros antigos povos ou raças arruinados". Simpatizante inicialmente da Revolução Mexicana, por volta de 1929 Mariátegui a considerava muito distante de suas esperanças para o Peru. Embora reconhecesse seus méritos como um movimento democrático burguês, criticava sua aceitação de princípios capitalistas e os pactos feitos por caudilhos triunfantes e a pequena burguesia com o capital norte-americano e a Igreja, em detrimento dos trabalhadores. As soluções propostas por Mariátegui estavam bem distantes das de Molina Enríquez, que sonhava com uma classe média equilibradora de pequenos proprietários mestiços; por mais que admirasse o papel econômico e organizativo dos jesuítas, Mariátegui seria incapaz de traduzir os ideais coloniais espanhóis, como fez Molina, para um projeto de reconstrução nacional. Com Mariátegui, a Ibero-América teve finalmente uma interpretação revolucionária "indo-americanizada" do processo histórico e da construção nacional, comparável à visão de Chernishevski para a Rússia, mais de sessenta anos antes.

A chave do novo enfoque de Mariátegui está na visão voluntarista ou vitalista do marxismo que absorveu na Itália sob a influência de Croce, a quem conheceu na casa de sua noiva. Embora Croce houvesse fechado muito antes seu "parêntese marxista" de fins da década de 1890, sua refutação da tese de que o marxismo havia produzido uma filosofia da história que punha a descoberto as férreas leis do desenvolvimento histórico foi uma revelação para o jovem peruano. Como a teoria marxista havia sido forjada no crisol da política e da revolução, sustentava Croce, suas definições "ideais e esquemáticas" eram na realidade aforismas e receitas conjunturais. O marxismo, portanto, era convincente como praxis e não como ciência, como

orientação e não como catecismo, e a relação que postulava entre infraestrutura e superestrutura carecia de força determinista. Indicações de Croce levaram Mariátegui a ler o mestre do próprio Croce, Labriola, bem como Bergson, Sorel, Pareto e neomarxistas ou críticos simpatizantes como Gramsci, Tilgher, Gobetti e os revolucionários russos.[43] Ao mesmo tempo, jornais como *L'ordine nuovo* e *Clarté* e os congressos socialistas do pós-guerra orientaram-no para o comunismo revolucionário em vez do socialismo parlamentar revisionista. Essa opção foi reforçada pela marcha fascista sobre Roma, que não apenas simbolizava para ele o fracasso da resposta capitalista às perspectivas revolucionárias como também recordava-lhe atitudes elitistas de seu próprio país.

A Itália proporcionou a Mariátegui um ponto de observação mais próximo de sua pátria do que teria encontrado no norte da Europa e constituiu um lugar estratégico para reconhecer a falibilidade dos enfoques históricos mecanicistas, o hermetismo e o atavismo da visão burguesa do mundo, a fragilidade da base institucional do capitalismo e a ingenuidade otimista e classista do plano wilsoniano para a ordem internacional. Da mesma forma que os críticos e revolucionários russos desde 1848, estava em posição de desafiar o historiscismo evolutivo e de conceber um programa radical, não gradativo, para a Indo-América. A tarefa já não era "alcançar" a Europa, mas desmascarar o espírito decadente e crepuscular do mundo burguês — cuja quintessência se expressava nas obras e nas vidas de Anatole France, D'Annuzio e Proust — e abraçar a causa do "homem matinal", de povos receptivos a um "mito multitudinário", onde quer que essa causa aparecesse sobre o planeta. Mariátegui opunha à desencantada alma ocidental descrita por Ortega y Gasset a "alma encantada" de Romain Rolland. Para essa evolução de seu pensamento foi fundamental o mito soreliano, que transcendia a ciência e a razão para infundir nos homens fé e esperança, inspirá-los à luta e projetar diante deles uma verdade final. Criticou a posição irreligiosa de González Prada, afirmando que "uma revolução é sempre religiosa", sendo a religião neste novo sentido o contrário do ópio do povo. O colapso da Europa do pós-guerra levou Mariátegui a minimizar a insistência marxista no máximo desenvolvimento das "forças produtivas" como im-

prescindível para a revolução socialista e destacar a segunda condição prévia, isto é, a consciência revolucionária do proletariado. Os mineiros e os operários industriais do Peru seriam a ponta-de-lança desse movimento, mas seriam impotentes sem a adesão do semiproletariado rural, que representava quatro quintos da população. Para se obter a adesão dos índios era preciso algo mais do que uma definição estreita de interesses de classe ou um sindicalismo filisteu que reduzisse as aspirações populares a incentivos materiais semelhantes àqueles enaltecidos no discurso burguês. Mariátegui via a condição dos trabalhadores não nos termos aceitos pelo marxismo, como "uma fronteira negativa da humanidade e alienação radical da pessoa, mas como humanidade em ascensão e autêntica realização funcional das virtudes do trabalho".[44] * Essa visão necessitava do mito redentor. Foi onde Mariátegui rompeu com Haya de la Torre e os apristas, que propunham uma coalização encabeçada pela pequena burguesia, precisamente o grupo que, na opinião de Mariátegui, havia apoiado Mussolini na Itália, Alessandri no Chile, Yrigoyen na Argentina e Leguía no Peru.

A visão de Mariátegui estava, portanto, distante do projeto aristotélico de Molina Enríquez de restaurar a ordem social colonial elevando a classe mestiça a um papel de proprietária e mediadora, muito embora suas propostas de modo algum fossem incompatíveis com os princípios mais profundos da cultura política ibero-americana. Ele havia rompido com o modelo de determinismo científico, quer fosse positivista, evolucionista ou marxista, e subordinado a questão da redenção social a um "direito natural" normativo. Supunha uma base comunitária e pré-contratual para a ordem política. Suas esperanças de um proletariado internacional livre de segmentações étnicas evocava o ideal, quando não a prática, do universalismo católico. E seu apelo a uma resposta voluntarista e comunitária contra a esclerose ou a torpeza do governo estava dentro do espírito da teo-

(*) Em sua juventude, o próprio Marx havia manifestado uma visão messiânica, não determinista, do papel do proletariado e, como nos recorda Walicki, estava "longe de acreditar que as nações atrasadas... não tivessem outra escolha senão repetir o padrão de desenvolvimento dos países ocidentais avançados". (Berdyaev, *Origin of Russian Communism*, pp. 98-99; Walicki, "Russian Social Thought", p. 41.)

ria escolástica. Na formação de suas convicções, Mariátegui rompeu com a "dependência" intelectual ao empregar a experiência européia como uma lição ao invés de um paradigma. Na verdade, inverteu a relação consagrada ao extrair de suas reflexões indo-americanas uma crítica dos pressupostos europeus.

Os mapeamentos ideológicos de Molina Enríquez e Mariátegui cobrem a maior parte do terreno a ser ocupada pelos diferentes diagnósticos, proposições e modelos políticos ibero-americanos das décadas seguintes. A importância de ambos é acrescida se considerarmos a relação de seus repectivos pensamentos com as três grandes "exportações" ideológicas do norte da Europa Ocidental. Molina buscava soluções de continuidade com o passado imediato porfiriano e o mais distante passado colonial. Se sua análise se "radicalizou" nos primeiros anos de turbulência revolucionária, isso representou uma adaptação ao novo século, não o sacrifício de princípios herdados. Ainda que Molina de modo algum tenha sido *o* arquiteto do programa revolucionário do México, o regime resultante, em momentos de realização inclusiva, esteve de acordo com suas propostas. Ou seja, o êxito da revolução consistiu em erigir uma estrutura política central com poder e legitimidade suficientes para utilizar de forma oportunista e inclusive simultânea táticas e retóricas derivadas das matrizes do liberalismo, da democracia e do marxismo. O determinante, porém, continuou sendo o clássico cálculo ibérico de *incorporação* versus razão de Estado. Como explicou-me recentemente um cientista político mexicano, o problema crítico ao final de cada sexênio de governo é se o presidente pode dar-se ao luxo de "descobrir" um verdadeiro político como seu sucessor ou se deve contentar-se com um tecnocrata.

O mérito de Mariátegui foi ter reformulado o pensamento marxista, engajando-o de forma mais conseqüente na cultura política da Indo-América. Como isso ele mostrou, de modo convincente, por que o liberalismo não havia conseguido renovar atitudes e instituições coloniais, e seu uso de termos como "demo-burguês" ou "demoliberal" sugere que não fazia nenhuma distinção marcada entre o liberalismo e a democracia ocidental. Cabe indagar, porém, o quanto a inspiração croceana e soreliana de Mariátegui se aproxima das correntes principais do marxismo e do neomarxismo.[45] Macpherson observou que os ideólogos pro-

gressistas de nações pobres, ainda que rejeitem o utilitarismo individualista liberal ou "individualismo possessivo", são astutamente seletivos em sua fusão de elementos das tradições nacional e européia.[46] Inevitavelmente atraídos pelo marxismo, também se mostram muito receptivos à tradição rousseauniana. "Em verdade", diz ele, "é na área de intersecção do marxismo e dessa ideologia democrática original que os líderes das modernas revoluções dos países subdesenvolvidos sentem-se ideologicamente em casa". Macpherson está pensando nas novas nações africanas e não leva em conta o crítico problema das ressonâncias (ou da ausência delas) entre a ideologia importada e a cultura política que recebe a importação. Tentamos colocar essa questão para a Ibero-América, destacando a derivação ocidental de sua cultura e o contínuo envolvimento intelectual com o continente de origem. Mas mesmo esse caso, que escapa à consideração direta de Macpherson, ajusta-se bem à sua conclusão de que os atuais construtores de nações "não ocidentais" tendem para a zona de intersecção do marxismo com o rousseaunianismo. Poderíamos inclusive ir mais longe e afirmar que aqui a tradição democrática — ampliando o termo para incluir o protesto espontâneo pré-rousseauniano contra os governos injustos — tem certa vantagem sobre o marxismo, que apresenta muitos pontos de discrepância, em suas formulações mais ortodoxas, com as premissas da cultura política ibero-americana.

Na época em que Mariátegui escrevia, Argentina, Chile, Uruguai e Brasil pareciam ser nações precursoras que iam abrindo com êxito caminhos para a mudança. Em seus *Siete Ensayos* menciona especialmente a Argentina e o Brasil como nações onde o capital e os imigrantes europeus tinham permitido uma evolução para a democracia burguesa que em outros lugares fora bloqueada pelos "tenazes resquícios de feudalismo". Na realidade, não fossem seus problemas de saúde, Mariátegui teria ido a Buenos Aires em 1929 para trabalhar pela causa do socialismo peruano num ambiente não repressivo. Ironicamente, estava para começar na Argentina a "década infame", e o período subseqüente quase inverteu os termos de seu cálculo. Atualmente se admite (como na análise de Wanderley dos Santos antes mencionada) que as culturas políticas da Argentina, do Brasil e do Chile no século XIX foram só marginalmente menos iliberais que

a do Peru, embora suas instituições políticas aparentemente não alcançassem a articulação, a legitimidade e a flexibilidade conquistadas pelo México. Para os países maiores e mais segmentados e para os que possuem sistemas políticos complexos com grande capacidade de cooptação e redistribuição tática de benefícios, mas nem sempre de articulação, o programa proposto por Molina Enríquez — fiel à inércia da cultura política e apenas taticamente sensível a imperativos ideológicos mais recentes — parece ser o mais adequado. Em tais contextos o Marx que melhor se encaixa não é o das exortações do *Manifesto* nem o da construção de sistemas do *Grundrisse* e de *O capital,* mas o dos diagnósticos de *A luta de classes, O dezoito brumário* e *A guerra civil na França.* Os países pequenos notoriamente com regimes brutais e instituições imprestáveis, fatalmente expostos à dominação "modernizante" de potências estrangeiras, são aqueles em que mais facilmente se pode mobilizar uma "vontade geral", como Rousseau (que preferia as nações pequenas como arena política) sem dúvida teria previsto. É nesses contextos que a fusão feita por Mariátegui de tradição própria com idéias rousseaunianas (com ou sem influências neomarxistas) pode, pelo menos por enquanto, encontrar o terreno mais fértil para uma dialética prolongada. Em termos ideais, cabe esperar que a mescla da cultura política ibérica com o rousseaunianismo preencha as aspirações humanistas ocidentais de forma mais plena que o enxerto do marxismo na tradição nacional russa ou que a mistura anglo-atlântica de liberalismo e democracia. Que o componente democrático da dialética de Mariátegui, porém, venha de fato a preponderar e que sua *alma matinal* alcance a redenção secular é uma questão que permanece amplamente em aberto em nosso mundo predatório.

3

À SOMBRA DO PORVIR

OUTRA VOLTA DO PARAFUSO

> "Foi uma notável intersecção de pensamentos. Ela disse quase nas mesmas palavras as coisas que eu havia escrito antes do passeio! Você compreende? Até os pensamentos! É porque ninguém é *um*, mas *um de*. Somos todos muito semelhantes [. . .]."
>
> Zamiatin, *Nós*

É preciso agora fazer um esforço, ainda que exploratório, para retomar nossa argumentação em bases mais amplas. Ao seguir essa argumentação pelos séculos recentes limitamo-nos a preocupações políticas, e o perigo evidente é que o leitor esteja esperando uma avaliação meticulosa das situações políticas contemporâneas como base para predições a curto prazo. A expectativa é compreensível em vista da orientação marcadamente instrumental que os pesquisadores acadêmicos têm que adotar para alcançar "visibilidade" num mundo burocratizado carente de perspectivas e ansioso por novas e efêmeras "posições". Tal como o apresentamos aqui, porém, o assim chamado enfoque histórico-cultural não tem nada a ver com análises a-históricas de orientação taxonômica, funcionalista, pragmática ou informativa como as que costumam fazer os aspirantes a assessor de políticos. Mobilizar um milênio de pensamento ocidental desde Abelardo para um exercício de prognóstico de curto alcance seria como utilizar um rolo compressor para esmagar um mosquito. Não apenas fracassaríamos no teste da lâmina de Occam, como também o mosquito escaparia. Para traçar uma analogia com o

ser humano individual: a estrutura de seu caráter e sua missão na vida devem ser deduzidas dos traumas e aspirações informes de sua remota infância ou de seu crédito e posição atuais junto aos bancos e companhias de seguro? Os dois tipos de informação correspondem a perguntas diferentes e talvez não sejam sequer complementares. Para diferenciar as sociedades do Novo Mundo com objetivos "práticos" é mais útil tomar como base 1942 (uma data já medieval para muitos analistas) do que 1142, ano da morte de Abelardo.

Aceitamos os riscos do enfoque político porque desde as primeiras "revoluções" modernas as grandes questões epistemológicas e axiológicas têm sido relegadas aos cuidados de especialistas; temos nos resignado a que esses temas mereçam apenas uma atenção casual, ou mesmo uma desdenhosa negligência, por parte dos filósofos políticos e morais mais influentes. Nossa opção corre também o risco de exagerar o que a princípio qualificamos de visão "entrópica". A história é entrópica no sentido de que as premissas filosóficas do empreendimento ocidental, com tanto esforço e exigências identificadas e reunidas entre os séculos XIII e XVII, nos últimos tempos têm sido secularizadas, simplificadas e até certo ponto tornadas subliminares. Exemplos notáveis são os pensadores ibero-americanos de Sarmiento a Mariátegui, cujas vidas esforçadas deixaram suas formulações amplamente abertas a conjeturas, no que diz respeito a pressupostos e métodos intelectuais que seus antecessores escolásticos haviam se empenhado para explicar. Ou seja: lemos Vitoria ou Suárez pelo que pensavam do "homem", da "sociedade" ou do "Estado", e temos de adivinhar um pouco suas opiniões sobre os "problemas sociais" imediatos. Com os modernos acontece o contrário. Mariátegui é rico em observações casuais sobre Sun Yatsen ou Herbert Hoover, mas não estabelece "nenhuma posição clara acerca do Estado. Foi um problema que ele nem sequer se colocou".[1] A comprovação dessa entropia no campo filosófico e sobretudo no teológico é o fato de que as "soluções" oferecidas pelas grandes revoluções adquiriram uma vida independente. Uma vez liberadas da tutela eclesiástica, a consciência e a ciência começaram a ditar regras próprias. A noção de entropia se aplica especialmente ao destino das idéias que emanciparam esse formidável par, cuja trajetória exibe o mais alto

grau de dinamismo. O século XVIII foi a última época em que se aceitou (com exceção de raros dissidentes como Swift, Sade e William Blake) que o homem era capaz de controlar seu destino. No século seguinte essa idéia da Ilustração já sofria ataques de todos os lados, e no início do século XX não era mais "profético" o artista ou intelectual que reconhecia o triunfo de "forças" sobre a humanidade.

Até agora, portanto, é possível que nossa argumentação tenha apresentado indevidamente a persistência inercial, no norte da Europa ou na Anglo e Ibero-América, de crenças fundamentais acerca da sociedade e do governo, tal como estas existiram na mente coletiva, invocadas pelos governantes ou articuladas pelos pensadores. Alguém poderia pensar que a tarefa de um "modernizador" atual é simplesmente fazer uma reforma no nosso mobiliário mental e, com um toque de persuasão exortatória, dar à mente um novo contrato para conformar o destino humano.[2] Sem dúvida é assim que os publicistas *têm* que apresentar o desafio, tanto nas arenas suadas das assembléias políticas quanto no ar rarefeito das conferências e defesas de tese universitárias. Mas essa visão não leva em conta a progressiva capitulação da mente ocidental ante as forças desencadeadas por ela mesma. Não falamos aqui da notória e universalmente vilipendiada dominação "externa" praticada por ditadores, oligarcas, tecnocratas, capitalistas, machos, brancos e países industrializados. Falamos da dominação "interna" por "forças" de que os agentes que acabamos de enumerar não são senão sintomas e representantes transitórios. Esse regime mais sutil e persistente se baseia precisamente na ilusão da "liberdade" humana que ele alimenta e manipula e, ao mesmo tempo, lhe serve de alimento. Sedentos de liberdade, grupos das mais variadas procedências levantam-se coléricos contra os "chauvinismos" compartimentados (reais ou imaginários) de cor, etnia, religião, nacionalidade, sexo, idade, riqueza, poder, autoridade intelectual ou ortodoxia sexual, apenas para cair nas garras de uma dominação que é ubíqua, imediata e não segmentada. Como os desordeiros ludditas dos começos do industrialismo, atacam as máquinas, não o sistema que as engendrou. Os últimos dois séculos mostram que um resultado provável da fórmula ocidental ciência-consciência é a massificação (já bastante avançada) de indivíduos distintos e

separados, a realização da sociedade "unanimista" anunciada em 1920 pela horripilante novela *Nós* de Zamiatin. Só mediante os mais heróicos esforços da mente e da sensibilidade puderam alguns poucos visionários do século que se encerrou com a Primeira Guerra Mundial livrar-se de sua armadura cultural para perceber, como Hegel, que nada é o que aparenta ser. Kierkegaard, Nietzsche, Tocqueville e Weber foram alguns deles. Marx e Freud também, apesar de suas concessões a "programas" terapêuticos ou redentores, concessões extravagantes no caso de Marx. Proféticas também foram as vozes indiretas dos complacentes ingleses: Frankenstein, Sherlock Holmes, Alice no país das maravilhas, Jekyll e Hyde, os "paradoxos" de Gilbert e Sullivan e mesmo os "*limericks*" * de Edward Lear.

A utilidade preditiva de nosso percurso de um milênio, portanto, não é que vá elucidar opções políticas, senão que pode sugerir compatibilidades e resistências a longo prazo entre as tendências do mundo e compromissos culturais herdados. Sob o domínio de "forças", a questão essencial não mais reside nas condições prévias para a afirmação hegemônica de nações, povos ou indivíduos, mas na capacidade psíquica de sobreviver. Essa última questão, de enorme interesse futuro para os nossos tataranetos, não tem mais que um mero interesse literário para os políticos, banqueiros, professores e generais vivos (ou talvez, em terminologia licantrópica, "mortos-vivos"), sincronizados pelo sistema de dominação a um calendário quadrienal ou sexenal e não a um centenário ou muito menos milenário. Mesmo assim, o historiador tem a obrigação profissional de reconhecer um horizonte temporal mais amplo, não com a esperança de encontrar revelações apocalípticas joaquimitas ** ou spenglerianas, mas simplesmente de demonstrar usos apropriados de uma perspectiva temporal generosa. O historiador, afinal de contas, não deveria se contentar com enterrar acontecimentos passados e heróis mortos, pois a matéria com que trabalha é o tempo mesmo, passado ou

(*) Composição poética humorística e disparatada, de cinco versos. (N.T.)

(**) Relativo a Joachim de Fiore, teólogo místico italiano do século XII. (N.T.)

futuro, e as múltiplas compreensões que podem proporcionar diferentes intervalos.

Continuaremos, pois, a examinar os dois capítulos do programa ocidental que se justapõem nas sociedades das Américas, e as implicações, em cada caso, da ciência e da consciência liberadas. Onde encontrar, para servir-nos de apoio, um corpo explicativo que esteja comprometido *com* nossa situação moderna e ao mesmo tempo nos ofereça um ponto de observação *sobre* essa situação? Poderíamos adotar para esse fim uma doutrina derivada de um profeta único, por exemplo, uma construção neomarxista, neofreudiana ou neoweberiana; mas isso deixaria céticos e à deriva os adeptos das crenças descartadas. Se buscarmos um enfoque mais abrangente e flexível, se não quisermos impor um plano mas expressar uma problemática, uma opção clara é a "teoria crítica" associada à "Escola de Frankfurt" e ao Instituto de Investigações Sociais. Seus mais próximos competidores são talvez os ágeis comentaristas franceses modernos. Mas sem querer desmerecer as grandiosas realizações francesas na arte e na literatura desde Napoleão I, confesso que a contribuição puramente intelectual das últimas gerações me parece um exercício um tanto incoerente de superficialidade pomposa. Se tivesse que explicar essa heresia, diria que os franceses abandonaram sua rica tradição sociológica, que vai de Saint-Simon a Le Play, Durkheim e Mauss, e só tardiamente, na década de 1930, trataram de recuperar ou mesmo se informar a respeito de Hegel e Marx. Suas realizações intelectuais desde então podem ser descritas mais como iluminações desconexas do que como um processo com ramificações. Este grupo, mais uma fraternidade que uma escola, é duplamente deslocado das correntes anglo-francesas por sua formação alemã e suas origens geralmente judaicas, colocou-se sem trauma de descoberta numa tradição que havia um século e meio vinha mantendo uma perspectiva crítica sobre os dilemas ocidentais. A esse tronco principal, marcado por nomes como os de Kant, Hegel, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Freud e Weber, foram assimiladas com facilidades as esclarecedoras contribuições de um Sade, um Kirkegaard, um Tocqueville e inclusive do solitário transatlântico Veblen. Por maiores que sejam as diferenças entre as situações ibero-americana e alemã, ambas as sociedades experimentaram ao mesmo tempo a industrialização

e uma construção do Estado que colocou o desenvolvimento econômico sob a égide burocrática, entrevou o governo parlamentar e perpetuou tendências políticas autoritárias. Se essas condições inibem a "modernização" sócio-política, por outro lado proporcionam um vantajoso ponto de observação das sociedades mais "favorecidas".

As várias dezenas de estudiosos de duas gerações que podem ser identificados com a Escola de Frankfurt não adotaram uma "posição" comum, e sim certos pressupostos compartilhados com relação a problemas centrais, contextos amplos e corpos de pensamento luminosos. No que segue, recorro, talvez arbitrariamente, a obras da parte central da carreira dos principais representantes da Escola, Adorno e Horkheimer, para delinear alguns resultados e expectativas do Grande Desígnio Ocidental que têm relação com a herança ibero-americana. Esse ponto de apoio tem várias vantagens. Em primeiro lugar, os dois autores, que freqüentemente adotam o modo aforismático nietzscheano, evitam os compromissos sistêmicos. Seu método dialético descarta considerações lógicas e de apoio periféricas à experiência direta e supõe que todas as proposições devem estar à mesma distância do centro. Em segundo lugar, seus apanhados vinculam incessantemente os campos das instituições e a mente privada, a retórica e a ação, a sociologia e a arte. Em terceiro, após seu período de maturação intelectual centro-européia (que no caso de Adorno incluiu intensos estudos musicais em Viena com Alban Berg), a estada de ambos nos Estados Unidos durante a guerra fez com que se defrontassem, repetindo a experiência de Tocqueville, com resultados práticos do Desígnio Ocidental, particularmente o triunfo da comunicação de massa, o que lhes permitiu entender o fascismo europeu como algo sintomático em vez de aberrante. Ou seja, esse interlúdio revelou-lhes um Desígnio não segmentado pelos paradigmas de cultura nacional de Parsons e Lipset, que tão habilmente domesticaram a filosofia social européia, adaptando-a aos tetos acadêmicos mais baixos (apesar das abóbodas góticas) de seu país de origem.[3]

Um ponto de partida conveniente é a afirmação de que: "A crise da razão se manifesta na crise do indivíduo, como agente do qual se desenvolveu".[4] Aqui percebemos que a consciência e a ciência, em seu compromisso histórico, resvalam para novas

definições. A consciência, originalmente uma noção teológica, converteu-se em "individualismo", uma noção política ou sociológica. A ciência, por sua vez, torna-se "razão", um termo agora despojado da pureza associada com a ciência galileana ou cartesiana, utilizado para manipulações e inserido numa relação de controle muito ambivalente com o individualismo. O profeta desse estranho resultado da combinação das intenções de Lutero com as de Galileu foi aparentemente o marquês de Sade, que, com a visão que não tiveram Locke nem Voltaire, previu as implicações totalitárias da liberação do indivíduo burguês da tutela da tradição e das instituições, da emancipação de sua mente da "orientação de uma outra pessoa". Essa transição kantiana da heteronomia para a autonomia implicou uma afinidade entre conhecimento e planificação que haveria de racionalizar todas as facetas da existência burguesa, resgatando a pessoa do governo de outras pessoas para entregá-la aos ditames da conveniência. O atletismo, a burocracia ou a organização universitária de nossos dias, que regulam a interação de um modo tão preciso para que nenhum jogador tenha dúvidas sobre seu papel, encontram um precedente exato nos grupos sexuais da *Juliette* de Sade, os quais "empregam proveitosamente cada momento, não descuidam nenhum orifício e cumprem todas as funções", totalmente no espírito da atividade intensiva e determinada da cultura de massas.[5] Dificilmente será preciso aqui recordar que, embora os carcereiros ibero-americanos sempre tenham tratado com crueldade seus prisioneiros, eles recorrem a métodos anglo-americanos quando pretendem obter a distância psíquica e a equanimidade necessárias para aplicar a tortura como uma técnica administrativa. Mais do que os "fascistas", os anglo-americanos conseguiram converter a guerra num exercício administrativo de desfolhamento e demolição executado sem ódio nem heroísmo, bem dentro do espírito do funcionário da "Colônia Penal" de Kafka. A guerra, segundo a descrição geral de nossos veteranos, é "apenas mais um trabalho". O sadismo, em outras palavras, não é mera crueldade, mas o prazer intelectual de atacar a civilização com suas próprias armas, *amor intellectualis diaboli*. A piedade e a compaixão se tornam desonrosas. Daí a descoberta de que os mendigos são respeitados no México e não nos Estados Unidos, onde

o respeito social está vinculado com a demonstração de capacidade e eficiência "sádicas".[6]

A emancipação ocidental do indivíduo, que lhe permitiu substituir os deuses, encontrou uma expressão pré-cognitiva, segundo Adorno, na transição da música de Beethoven — que, liberada da tutela feudal, reconcilia a plenitude da individualidade com o poder da coletividade — para a música de Wagner, Richard Strauss e Tchaikovsky, que glorifica o indivíduo autônomo e acaba reduzindo-o a consumidor de idéias e estilos arbitrários. A sala de concertos ou o teatro de ópera burguês é um cenário privilegiado para a reunião de indivíduos monadistas e entediados, cada um encerrado pela música em fantasias privadas e ao mesmo tempo experimentando uma ilusória participação. O narcisismo desencadeado pela música erudita tem seu paralelo em nosso século no *jazz*, no *country*, no *rock* e na *disco-music*, que, ao contrário das vibrantes escolas de samba do Rio de Janeiro, condenam o celebrante ao isolamento e à impotência. Tão grande é a deterioração da personalidade no Ocidente, tal como se observa na música, que "para muitas pessoas já é uma impertinência dizer 'eu' ".[7] A cultura de massas teve um êxito fabuloso na individuação, mas fracassou ignominiosamente ou se negou a produzir a individualidade. A pseudo-individualidade é farta em improvisações, estilos de vida e insinuações da personalidade. Mas o núcleo coerente do ser individual está irremediavelmente dividido entre a vida profissional e a privada, estando a vida privada cindida entre intimidade e imagem pública, e a intimidade cindida entre a mal-humorada companhia do casamento e o amargo consolo da solidão, que põe o indivíduo em luta consigo mesmo e com os demais. Imaginemos Nietzsche, diz Adorno, parando de "trabalhar" às cinco da tarde para jogar golfe com um corretor da bolsa ou um decano universitário. Esse moderno habitante das cidades que "se relaciona" com outros sem entregar nada de si mesmo "já é virtualmente um nazista, repleto ao mesmo tempo de entusiasmo e violência".[8] A objetividade que elimina a distância entre as pessoas — a erosão da etiqueta, os memorandos redigidos na voz passiva, a esportiva mas cínica familiaridade do primeiro nome acima de qualquer barreira de idade ou posição — revela apenas o estranhamento e o caráter doentio dos contatos. A antiga argamassa que unia as pessoas é

substituída por meras forças que as comprimem. A moda de sadomasoquismo nos encontros sexuais representa a liberação de tendências que estão por toda a parte do mundo burocratizado. Em momento de desespero a civilização compele o indivíduo a manter-se "sob controle" e submerso em *musak* providenciado por uma secretária solícita.

Esse resultado deriva de irônicas reversões na trajetória do liberalismo. O liberalismo eliminou as concepções metafísicas da personalidade individual e, ao submetê-la à definição racional do interesse privado, assegurou-lhe uma harmonia unânime com as autodefinições dos outros. Tal segurança cumpriu as expectativas enquanto seus beneficiários eram uma minoria privilegiada. Mas, quando se estendeu a outros — aos que se agarravam desesperadamente a associações e sindicatos recém-formados ou à generosidade governamental —, o novo indivíduo racional converteu-se num "ego encolhido, cativo de um presente evanescente, que esqueceu o uso das funções intelectuais outrora capazes de fazê-lo transcender sua posição efetiva na realidade"; essas funções ele delegou às "grandes forças econômicas e sociais da época".[9] A individualidade perdeu sua base econômica quando o governo passou a ser um regime de beneficência taticamente administrada, e o indivíduo, arrancado da comunidade, tornou-se presa da homilética pseudo-racional e do poder assimilador de grupos de interesses e de colegas. Subgrupos, conselheiros e terapeutas combinaram suas incertezas com "programas" (palavra favorita dos catálogos universitários) curativos, inflaram artificialmente seu senso de amor-próprio e amavelmente o isolaram das fontes de compreensão do mecanismo de sua opressão (e da deles), como quem põe um biombo ao redor de um enfermo para protegê-lo dos importunos raios de sol. Como em realidade não havia nenhuma "mão invisível" para computar as conflitivas racionalidades de diferentes grupos, a soma foi feita pelos tecnocratas e políticos do que já foi chamado de "fascismo amistoso", que eliminam da equação as frações decimais para que ela corresponda aos ditames da eficiência, quando não das harmonias de Mandeville. A estrutura desafiadoramente mecanicista do ego de Freud se dissolve na mancha interpessoal de Horney e Sullivan.

Aqui a indústria cultural assume o comando para glorificar o mundo tal qual é e para apregoar, como o vendedor de segu-

ros em sua lábia vertiginosa, a mensagem de adaptação e desistência de reclamações. Se os garotos de dezesseis anos encaram com o cinismo a jactância competitiva entre Monza e Escort (o uso do singular personaliza o produto comercial e por implicação despersonaliza o possível comprador), não lhes resta nenhuma dúvida acerca da necessidade imperiosa e urgente de um carro próprio; a simples contestação dos mágicos apelos publicitários não os impede de aceitar a promiscuidade instantânea como um código de honra e de reduzir seus corpos a um amontoado de valores de troca. Da turbulenta violência dos animais nas primeiras obras de Disney ao terror puro e sofisticado das mini-séries da TV, a mensagem dos meios de comunicação é que o indivíduo de qualquer classe deve resignar-se a ser permanentemente vítima de ataques e humilhações. Os roteiristas nos fazem percorrer pacientemente todas as "situações" horripilantes que devemos "enfrentar" sem alarme: a violação, a família negra na vizinhança, o filho mongolóide, o atleta famoso que morre de leucemia, o revoltado veterano de guerra paraplégico, crianças maltratadas e esposas golpeadas, o pai alcoólatra, o adolescente drogado, o filho homossexual, a filha grávida ou prostituta, a dona-de-casa que se queixa da falta de uma profissão. Durante boa parte da década de 1970 o público da TV norte-americana esteve cativado pelos gracejos rudes entre um pequeno-burguês racista, sexista e fascista e seu genro "polaco" benigno, tolerante e polissilábico, que de maneira bastante improvável compartilhavam em harmonia uma modesta casa no bairro nova-iorquino de Queens. Os meios de comunicação ainda vão nos ensinar, suponho, que o incesto é irrepreensível se for conduzido com delicadeza, compreensão, assessoramento clínico e (em casos heterossexuais) precauções contraceptivas, cabendo aguardar uma decisão da Suprema Corte em cinco anos. Houve inclusive dois programas de TV, há alguns anos, que fizeram o público rolar de rir ao apresentar como normais famílias de monstros frankensteinianos e lobisomens e como anormais seus vizinhos humanos.

Se a vida, portanto, é uma série de "problemas" a resolver e se há "respostas" para tudo, o indivíduo perde a capacidade de experimentar sua individualidade. A autoridade política transforma-se em autoridade racional quando as medidas políticas adotam a lógica da perícia técnica. A distinção entre as relações de controle da natureza e as de controle social se desvanece para revelar "uma sociedade que procura administrar os indivíduos, enquanto sujeitos únicos, como se não existissem". Convertida numa espécie de "destino administrado", a história desemboca na pós-história.[10] Para a pessoa, a catarse consiste no prazer de ser aceito como espécime da maioria ou de um subgrupo. A individualidade sente uma alegria masoquista ao ser maltratada e a pessoa incomensurável se torna comensurável. Conforme a famosa confissão de Kafka: "Balzac levava um bastão que tinha gravada a inscrição: 'Eu venço qualquer obstáculo'; minha inscrição seria: 'Qualquer obstáculo me vence' ". (Muitos cômicos, de Harpo Marx a Woody Allen, reelaboraram essa seqüência para públicos familiares. Como o outro Marx havia assinalado antes, a história se repete como farsa.) Impedido de expressar qualquer particularidade, impossibilitado de compreender sua situação, submetido a humilhações cotidianas em níveis ainda mais elevados de realização burocrática, empresarial ou acadêmica, e coroado, segundo a expressão de e. e. cummings, por "um escárnio redondo como chapéu", o indivíduo sucumbe a uma fúria de objeto inibido e a um ressentimento nietzscheano que, quando se desafoga contra alvos substitutivos, torna-se meramente mais um problema que a sociedade deve "enfrentar". Não apenas se atribui às "condições sociais" a responsabilidade pelos incidentes de violação, roubo, atentados, vandalismo e autodestruição, como também se pede à mesma sociedade que "resolva o problema". O indivíduo é liberado tanto da culpa como da responsabilidade. Ele já não confessa mais pecados, e sim confusão e ansiedade. Sob tal repressão, a liberdade não tem outro nome ou outra saída a não ser a insolência. A realização suprema do sistema é que nenhuma pessoa ou pessoas dominam.*

(*) A resvaladiça noção de um regime de dominação separado da estrutura social é evidentemente passível de críticas. Aqui a empregamos com intenção meramente heurística para desenvolver a comparação entre Anglo e Ibero-América e para qualificar versões primitivas do marxismo. A satisfação com que os estudiosos anglo-americanos insistem no tema das elites, das oligarquias e das estruturas familiares coercitivas da Ibero-América esconde sua frustração por não poder identificar fontes sociológicas de seu próprio mal-estar. Acalorados debates acadêmicos e forenses sobre onde *eles* vivem e sobre "quem governa" continuam sem chegar a nenhuma conclusão.

Estridentes apelos às classes médias e baixas conclamam-nas a cultivar atitudes que dissimulem os estigmas ou a opressão e façam crer que a classe média também é classe alta. Resignada à insegurança de uma economia cíclica e inflacionária, a classe média norte-americana rompe bravamente com suas lealdades de clã e aceita chaves de comportamento que lhe chegam de cima. Modos de consciência que antes demarcavam estratos agora se confundem. Os trabalhadores protestam contra a corrupção dos que estão por cima, mas não contra as regras do jogo; eles também aceitam o enfoque tecnocrático. Por isso, para um ibero-americano, todos os anglo-americanos, inclusive os negros, "parecem iguais". Também a classe alta norte-americana é vitimada, por mais carismático que seja seu virtuosismo de freqüentar os melhores hotéis ou aspirar cocaína em notas de cem dólares. O regime do "fascismo amistoso", não o grupo dirigente (que raramente existe, apesar das denúncias de Wright Mills), exige de seus agentes imediatos uma calma imperturbável, uma sociabilidade enfermiça, para mascarar a "incongruência entre sua existência racional e o possível curso que a razão poderia dar a suas vidas".[11] Importantes executivos, decanos universitários, subsecretários e até mesmo presidente são traídos por uma pele facial manchada ou azulada, pelo cabelo quase imperceptivelmente tingido, por uma vitalidade tão semelhante à vida quanto a de um cadáver maquiado. Os transplantes de cabelo e as cirurgias de canal substituem a peruca e a dentadura defeituosa de George Washington. Isso, caricaturalmente, representa a inversão hegeliana do domínio e da servidão.

A caracterização do Ocidente pela Escola de Frankfurt — que interpreto livremente com alguns toques modernizantes — poderia ser objetada com o argumento de que, ao contrário das análises neoleninistas, deixa de lado tanto as nações subdesenvolvidas como os setores pobres das "desenvolvidas". Ocupa-se apenas com as deficiências visíveis da burguesia crepuscular de Mariátegui. Mas esse é precisamente o ponto. A burguesia mesma pode ser crepuscular, mas as forças psíquicas hipostasiadas que determinaram sua hegemonia também determinaram sua difícil situação, e a do mundo. As forças em si mesmas estão longe de ser crepusculares, e seu significado último deve ser buscado no Holocausto, sob cuja sombra foi forjada a "teoria crítica",

e não nos arranjos comerciais e políticos do momento, que condenam o México e o Paraguai ao neocolonialismo. Se nos descuidarmos nesse ponto, naturalmente corremos o risco de cair no *arielismo*, isto é, na posição do pensador uruguaio José Enrique Rodó (1871-1917), cujo ensaio *Ariel*, mencionado no prefácio, instava a Ibero-América às conquistas espirituais e criticava em estilo neopositivista a mediocridade utilitária exemplificada pelos Estados Unidos. Apesar da influência continental do ensaio e de sua sedativa sabedoria, seus horizontes, no entanto, eram os de Paris no final do século. As referências superficiais de Rodó a Tocqueville, sua incompreensão do heroísmo nietzscheano, seu transparente idealismo moral e estético, sua carência de voz profética e sua negligência do contexto cultural (a Espanha não é mencionada sequer uma vez) fazem que o ensaio tenha mais valor como documento histórico do que como um instrumento analítico.

Aqui buscamos corajosamente ser mais historicistas e críticos do que Rodó. Nossa pergunta não é se a Ibero-América pode suportar, ou de alguma maneira enobrecer, a penetração do Grande Desígnio Ocidental, mas se ela é, por constituição histórica (e não importa se para o bem ou para o mal), de certo modo impenetrável a esse Desígnio. E se a transição for irrealizável, ao invés de irrealizada? Para culturas "autóctones" que sofreram a invasão ocidental, essa questão foi convenientemente elaborada. Já mencionamos o caso russo. O caso japonês também é familiar, e há inclusive um ensaio que faz comparações esclarecedoras desse caso com a Ibero-América.[12] Para a Ásia meridional, o livro de Forster, *Passage to India* (Passagem para a Índia), consegue transcender os manifestos sociológicos, façanha que o tendencioso *Plumed Serpent* (Serpente emplumada) de D. H. Lawrence não chega a realizar para o México. O nó da questão é que a Ibero-América sempre foi vista, mesmo por seus pensadores clássicos, não como autóctone, mas simplesmente como obsoleta. Por isso a gente se maravilha com os japoneses por terem arranjado um discreto lugar para Samuel Smiles e Herbert Spencer em meio a jardins em miniatura, cerimônias de chá e *hara-kiris*, mas zomba da Ibero-América por haver deificado os mesmos enérgicos ideólogos ingleses num esforço inútil de "agarrá-los". Nossa argumentação sustenta, em troca, não que

o mundo ibérico seja obsoleto, mas que a partir do século XVI, mesmo compartilhando antecedentes gregos, romanos, cristãos e medievais com o resto do Ocidente, tomou caminho que impede um desenlace do tipo nietzscheano, weberiano ou kafkiano. O resto do Ocidente ataca a Ibero-América mas apenas quebra as vidraças, não as portas. A Ibero-América *tem* sua própria cultura, que em realidade é mais profundamente ocidental que a dos países do norte.

O Velho e o Novo Ocidente não estão de modo algum claramente separados na Ibero-América. É diferente do caso do Japão, onde a Academia Japonesa, segundo nos relata Dore, divide sua exposição anual entre pintura japonesa e pintura ocidental; ou as universidades têm departamentos separados de história japonesa e ocidental; ou as casas têm salas e "salas ocidentais"; ou as pessoas vestem *kimono* ou roupas ocidentais.[13] * Do trabalho já citado de Roberto da Matta sobre o carnaval brasileiro e o *Mardi Gras* de Nova Orleans se poderia inclusive deduzir que o Novo Ocidente não penetrou muito na Ibero-América e que uma sociologia tradicional permanece intacta. Leopoldo Zea e Octavio Paz reforçam essa suposição com suas grandiosas dicotomias filosóficas das duas Américas. O que Da Matta descreve, no entanto, são episódios ritualizados de liberação das restrições de uma subjacente cultura herdada. Não procura delinear manifestações sincréticas que pluralizem as relações da vida cotidiana e que encontrem paralelos ideológicos no engajamento de mentalidade, tal como foi esboçado a partir de aproximadamente 1760. Proveitoso neste sentido é o trabalho de Peter Fry, outro antropólogo que estudou o Brasil.[14] Fry justapõe duas religiões populares, o pentecostalismo e a umbanda, que oferecem aos deserdados dois modos antitéticos de incorporação à sociedade. Nesta sociedade católica, o pentecostalismo impõe a seus

(*) Ironicamente, os estudos latino-americanos estão segregados dos da civilização ocidental não na América Latina, mas nas próprias entranhas do monstro. Aqui entram em jogo conveniências administrativas, necessidades de "defesa" nacional e a organização tipo "fábrica de alfinetes" das universidades norte-americanas, que recrutam especialistas sub-regionais, da mesma forma que o Departamento de Estado ou a CIA criam escritórios para "manejar" o Brasil ou a América Central. Isso cria curiosas anomalias.

adeptos das classes baixas os clássicos, ainda que já superados, tabus burgueses do Novo Ocidente contra a bebida, a promiscuidade, a televisão, o futebol e os deslizes morais. Exige uma nova organização do caráter e autodisciplina. Em contraste, o culto da umbanda, de origem africana, ritualiza a "outra face" do capitalismo industrial no Brasil, em consonância com uma cultura política não oficial em que o eleitor suplicante oferece seu voto em troca da promessa de melhor alojamento, exatamente como um celebrante da umbanda invoca um espírito para conseguir trabalho. No freqüente caso de não obtenção do pedido, a crença básica permanece igual, porque num mundo não ordenado por normas universalistas o suplicante sabe que seu pedido particular pode não ser atendido. Eis como Fry resume: "O pentecostalismo deriva sua plausibilidade da ideologia oficial, articulada pelo Estado e instituições subsidiárias, de que o Brasil é essencialmente democrático e o êxito econômico é a justa recompensa dos que estudam e trabalham. A umbanda deriva sua plausibilidade da ideologia menos explícita, mas igualmente presente, de que o êxito na vida se alcança não apenas através dos canais oficiais do trabalho e do estudo, mas também mediante a cuidadosa manipulação de relações pessoais numa situação particular".[15]

Reificar a dicotomia nesse ponto nos deixaria exatamente onde nos encontrávamos quando considerávamos a "eclética" aceitação ibérica da Ilustração tardia ou, especificamente, o dilema de Campomanes, em cuja mente os elementos da tradição e o novo racionalismo simplesmente coexistiam lado a lado. A maioria dos observadores aceita semelhante reificação de três maneiras possíveis: afirmando que a camisa-de-força da ética do Velho Ocidente persiste, realizando uma combinação arbitrária da situação atual ou projetando uma tendência evolutiva em que o racionalismo triunfa ou eventualmente se chega a um amálgama feliz. Dito de outro modo, as construções intelectuais disponíveis parecem ainda ser as mesmas do final do século XVIII. O que necessitamos é uma captação da "realidade" atual, conforme a expressão de Mariátegui: vê-la não como um arcaísmo, uma mescla fortuita ou um embrião, mas como uma "coisa em si".

A penetração do Desígnio Ocidental na Ibero-América é

indubitável. Para simplificar, podemos de momento deixar de lado a tortuosa questão do engajamento ideológico e descer ao nível da importação tecnológica. Por exemplo, tão logo os automóveis e as auto-estradas se tornam parte da paisagem, o mapa rodoviário, para usar o exemplo simbólico de Marcuse, converte-se numa necessidade. A auto-estrada passa a organizar a experiência no campo. Placas sinalizadoras e cartazes indicam ao motorista o que fazer, onde se encontram os lugares "históricos" pré-selecionados, onde estacionar para apreciar vistas de territórios que ele já não pode mais explorar e onde encontrar a pausa que refresca. Tudo para o benefício, a segurança e o conforto do viajante. "Os negócios, as técnicas, as necessidades humanas e a natureza se fundem numa racionalidade e num mecanismo útil. Sairá ganhando quem seguir as indicações, subordinando sua espontaneidade à sabedoria anônima que dispôs tudo para ele".[16] De forma similar, o "catálogo" da universidade organiza o "programa" do estudante, desde que este tenha a sorte de haver definido um "objetivo de carreira". Do contrário estará tão perdido como o turista que consulta um mapa rodoviário sem um destino em mente. Assim como há agentes de viagem para orientar o turista, conselheiros e orientadores se encarregam de encaixar o estudante num programa ou, numa linguagem ainda mais computadorizada, de programar o estudante. A Ibero-América naturalmente adotou o automóvel *ab initio* e, depois de muitas vacilações e algumas modificações, o modelo de supermercado para as universidades, com os devidos mapas rodoviários. Mas podemos perguntar se, ao fazê-lo, racionalizou todo o seu modo de vida da mesma forma que foi necessária para colocar originalmente a Anglo-América sobre rodas e para inventar um currículo universitário que deu às "artes liberais" o mesmo caráter instrumental do liberalismo político sob o qual floresceram. Colocando a questão num contexto ainda maior, cabe perguntar também se é mesmo verdade que as histórias plurais dos povos convencionalmente aceitos no século XVIII se fundem numa história coletiva da humanidade, tal como nos induz a acreditar o racionalismo de Hegel, Marx, Lukács e dos teóricos do "desenvolvimento".[17]

Enfrentamos aqui a questão da racionalidade ocidental, que é central para toda a nossa argumentação. Esse problema é muito

mal colocado num livro de Glen Dealy, que afirma que a racionalidade protestante se manifesta na esfera da empresa econômica privada, enquanto a racionalidade católica predomina no domínio público da política.[18] O autor atribui assim às sociedades protestante e católica, ou anglo e ibero-americana, fontes equivalentes de inspiração racional, com Maquiavel convertido numa espécie de Ben Franklin do mundo católico. Embora se possa dizer e tenha sido dito que historicamente o poder econômico é de certo modo anterior ao poder político no mundo anglo-atlântico e que o contrário ocorre no mundo ibérico, trata-se de uma grave simplificação das idéias de Weber sugerir que a racionalidade do capitalismo pode se comparar perfeitamente às calculadas técnicas com que um caudilho afirma seu carisma e conquista adeptos. A diferença remonta ao salto qualitativo de Maquiavel e Hobbes. A racionalidade ocidental, como vimos, não foi a rigor um produto do capitalismo, mas um resultado conjuntural de causas econômicas, políticas, científicas, teológicas e filosóficas. O capitalismo poderia definhar — e provavelmente acontecerá — e a sociedade ocidental continuaria tão racionalizada como antes. Na verdade Weber temia que o socialismo pudesse inclusive apertar os parafusos da "jaula de ferro" da racionalização. Embora Weber tenha certamente se beneficiado da genial visão marxista da mercantilização da vida no capitalismo, seu próprio tratamento da racionalização estava ainda mais profundamente comprometido com o processo histórico e permitiu-lhe "fundir os traços específicos do sistema de produção capitalista com os traços da racionalidade instrumental".[19] Em sua rejeição categórica das bases intelectuais da obra de Weber, Dealy simplesmente confronta a cultura do capitalismo com a do caudilhismo para demonstrar que cada uma tem sua lógica, que cada uma fez sua seleção idiossincrática dentro do "arco da cultura" de Ruth Benedict. Com isso, põe o conquistador espanhol e o general tecnocrata do Brasil moderno dentro de uma mesma categoria e perde de vista a compreensão histórica.

O problema são os vários significados da racionalidade, ou da razão. Qualquer ação pode ter sua lógica própria: o capitalista que faz um investimento para aumentar seus lucros, o caudilho que distribui terras para fortalecer a lealdade de seus seguidores, o asteca que derrama sangue para aplacar seus deuses.

Mas a liberdade de pessoas e grupos para aplicar essas lógicas não assegura o caráter "racional" do empreendimento coletivo, apesar dos prognósticos de Mandeville e Adam Smith. Em outro nível, a razão pode ser associada com uma suposta ordem do universo, uma "lei natural" que devemos obedecer ou uma lei científica que podemos aplicar. (A ironia da razão imanente é que, quando se pensa que a lei universal impregna diretamente a sociedade e independentemente da vontade humana — como no caso do hegelianismo, do darwinismo social ou mesmo dos "misteriosos caminhos de Deus" —, os homens não concebem sua existência coletiva como harmoniosamente ordenada, mas como se estivessem no banco dos réus.) * Até aqui temos poucos elementos para distinguir a capacidade "racional" da Ibero e da Anglo-América, por mais diferentes que sejam suas respectivas mensagens culturais. Ambas mostram uma tradição de virtuosismo em técnicas premeditadas de confronto e autoprojeção (o "individualismo" tem conotações ricas, embora divergentes, em ambos os lugares), e certamente os ibero-americanos superam seus vizinhos do norte na receptividade a esquemas cósmicos de inspiração racionalista.

Um terceiro vínculo da razão pode ser estabelecido com a noção de racionalização, e aqui encontramos nosso ponto de apoio. A racionalização neste sentido impregna a vida inteira da sociedade que a hospeda. Vincula pessoas com coisas e normas de conduta, de modo que entre si não fazem outra coisa senão "relacionar-se"; a confiança é depositada no "sistema" e não mais nas pessoas.** A reflexão pode atenuar essa reificação da vida social, mas não pode liberar o homem das leis de um cosmos impessoal. Dentro desse cosmos, a oposição entre coerção e bondade, indiferença e amor ingressou no mundo, encadeando as vidas de todos ao jogo entre racionalidade formal e substantiva.

(*) Marx, como sempre, fez o bolo e também o comeu. A história para ele era tanto um grande desígnio em desenvolvimento quanto um pesadelo; o ator humano era ao mesmo tempo uma vítima passiva e um agente ativo; a história era comandada por uma implacável racionalidade, mas culminaria numa fraternidade de clã.

(**) Esse resultado inverte dramaticamente a atribuição de "solidariedade orgânica", feita por Durkheim, às sociedades industriais, como ele mesmo reconheceu ao expressar seu apoio às organizações corporativas no prefácio à segunda edição de *De la division du travail social* (1902).

A racionalização não implica nem a eficiência e a orientação para um objetivo da razão prática de nossa primeira acepção, nem a visão coerente do mundo, da segunda. Trata-se agora do "desencanto do mundo", no sentido empregado por Weber.[20] Sob a racionalização os homens praticamente perdem as esperanças de um hábil, improvisado e poderoso controle maquiavélico dos acontecimentos (desaparecidos para sempre estão os Lincolns, Disraelis e Bismarcks) ou de recorrerem a grandiosos referenciais teológicos ou científicos em momentos de confusão. Não falamos aqui de domínio de situações nem de compreensão filosófica, mas de uma determinação consensual de depurar o mundo de elementos místicos e mágicos para entregá-lo ao cálculo técnico e utilitário. Tal como se manifesta na arte e na música modernas, a racionalização tende à sobredeterminação de seus elementos, "à abolição do acaso, a uma espécie de absorção total dos últimos vestígios de pura contingência na matéria bruta".[21] Não importa que o motorista não saiba a diferença entre um carburador e um distribuidor, ou que nem os eleitores nem os ministros consigam distinguir coerentemente entre oferta e procura em economia, ou ainda que a terapia de grupo não chegue a criar grupos nem produzir terapia. Não importa que nem mesmo os "especialistas" se entendam sobre como o universo começou ou como acabar com a inflação, ou se os homossexuais são neuróticos. Não importa que Suárez e Hobbes tenham oferecido, há tempos, grandes "respostas" com mais segurança que as "autoridades" de hoje, e muito menos importa que as tribos "primitivas" sejam capazes de elaborar com naturalidade uma compreensão cósmica na trama da vida cotidiana, como nós já não podemos fazer. O princípio vital da nossa idade da "razão" — numa curiosa degradação do dogma do individualismo empreendedor — é que qualquer um que deseje adquirir um conhecimento instrumental ou uma técnica pode fazê-lo supostamente a qualquer momento, se necessário num programa do tipo "educação de adultos", o que para as culturas tribais seria uma contradição nos termos. Nosso mundo está assim desmistificado, despojado de *enrocellement*, precisamente *porque* o vigoroso intento de Hobbes de combinar a ciência cósmica com a lógica da conveniência fracassou, e ficamos apenas com a conveniência para controlar nossas vidas. No espírito da *Juliette* de Sade, a objeti-

dade dá o tom de nosso discurso, quer se trate de um casal de profisisonais que entre *dry martinis* e quiches considera a possibilidade de praticar o aborto, de uma comissão de carreira universitária que escolhe entre Keats e Kierkegaard enquanto come sanduíches trazidos de casa, ou do pessoal da Casa Branca ponderando sobre o uso de armas atômicas enquanto mastigam amendoins ou jujubas. (Como em *Juliette*, tanto as mandíbulas quanto a cabeça requerem ocupação constante; a genialidade de Sade foi dirigir a boca e o cérebro para um mesmo alvo.) "A realidade tornou-se aborrecida, chata e utilitária, deixando na alma dos homens um grande vazio que eles tratam de preencher através de uma atividade frenética e vários mecanismos e substitutos."[22] A caracterização de Hobbes da vida como solitária, pobre, maligna e brutal é menos uma descrição da Inglaterra pós-elisabetana que uma profecia acertada.

Esse terceiro tipo de "razão", a intelectualização "objetiva" do mundo, a Ibero-América não chegou a internalizar completamente. A explicação, suponho, é a que vimos seguindo o tempo todo, isto é, que o mundo ibérico rejeitou as implicações últimas das revoluções religiosa e científica e, portanto, não pode experimentar plenamente seus resultados lógicos na forma do utilitarismo e seu subordinado individualismo, que estão implantados como marca-passos na mente coletiva do resto do Ocidente. As da Ibero-América são sociedades onde, em lugar do casual "*How are you doing?*", com a suposição do verbo fazer de interlocutor autodeterminante e socialmente isolado, ainda se escuta o solícito "Como tem passado a família?", que significa: Você tem consolo e apoio afetivo num mundo ilógico de perigos ocultos? Peter Fry aponta o nó da questão quando compara o Brasil com a Inglaterra. Na Inglaterra no século XIX, diz ele, a transformação determinante não foi a do capitalismo industrial e sim a obtenção de um consenso sobre normas universalistas, favorável tanto ao capitalismo quanto a um sentido de solidariedade e missão nacionais. A lição extraída por Fry é de que "aquilo que se poderia chamar de 'magia' não desaparece com mudanças puramente intelectuais, nem necessariamente com o advento do capitalismo industrial *per se*, mas apenas com a institucionalização e a legitimação de regras universais que regem as relações entre homens e grupos".[23] (Evidentemente que um mundo encantado está longe de ser "idílico"; os mitos e os contos de fadas são intermináveis crônicas de violência.)

A literatura é o que ilustra melhor o fato de que a Ibero-América, mesmo no seu setor moderno ou burguês, não é de todo presa do "desencanto" ocidental. A tomada de consciência de seus escritores e artistas nos começos do século XX foi influenciada pelos modernistas europeus, cujas criações irromperam com a súbita percepção dos significados internos da violência, da tecnificação e da impotência pessoal na sociedade de massas capitalista. Os ibero-americanos captaram esse moderno idioma e, estando profundamente engajados com o Novo Ocidente, sensibilizaram-se com a nova mensagem. Sua tomada de consciência produziu-se, porém, precisamente ao perceberem que seu próprio mundo diferia de Paris e Nova York por ainda não estar desencantado. Agora viam, como o presciente Machado de Assis tinha visto décadas atrás, que para eles o positivismo e o naturalismo não culminariam na terra deserta de T. S. Eliot, porque, para o bem ou para o mal, o cientificismo e a servidão psíquica não haviam alcançado um domínio total em seu mundo.* Esta foi, como vimos, a "revelação" de Mariátegui. Para firmar esse ponto basta-nos comparar duas obras modernistas do norte e do sul: *Love Song of J. Alfred Prufrock* (A canção de amor de J. Alfred Prufrock) de Eliot (1917) e a *Paulicéia desvairada* de Mário de Andrade (1922).[24] Os dois poetas estavam imersos no caos e no anonimato das grandes cidades, mas suas respostas a um centro desatado são completamente diferentes. O de Eliot é um mundo desmistificado; mesmo o cenário romântico do crepúsculo aparece tombado como um paciente anestesiado, a imagem que Allen Tate chamou de "o primeiro disparo da revolução do século XX: o jovem Tom Eliot apertou o gatilho e voltou calmamente a seu escritório num banco de Londres. Mas o dis-

(*) O conto *O alienista* de Machado de Assis, por exemplo, fala de um médico rigidamente científico que aprisiona em seu manicômio quatro quintos da população da cidade por não preencherem os requisitos da saúde mental. Stephen Crane ou Ambrose Bierce provavelmente teriam terminado o conto aí, mas Machado acrescenta o toque brasileiro: o alienista chega à conclusão de que o indivíduo racional e equilibrado deve ser o verdadeiro louco, libera seus pacientes e decide internar-se ele mesmo no manicômio.

paro foi ouvido no mundo todo".[25] Os habitantes da cidade de Eliot são homens solitários em mangas de camisa que se debruçam às janelas; os modestos palácios do prazer dos restaurantes e hotéis baratos são retiros barulhentos ao longo de ruas semidesertas; nos apartamentos-prisões burgueses vagueiam mulheres gorjeando frases sem sentido sobre Miguelângelo. Na São Paulo de Mário de Andrade os nervos do industrialismo estavam mais expostos que na generalizada cidade ocidental de Eliot, com sua antiga epiderme cultural. Mesmo assim, São Paulo produz encantamento. A cidade é desvairada, alucinada.[26] Mário de Andrade mergulha na paisagem urbana, anulando a distância cerebral de Eliot. São Paulo é a comoção de sua vida; ele é o arlequim de seu carnaval de ouro e negro, dinheiro e cinzas, cobiças e arrependimento. As mulheres de seu transplantado Trianon, superficiais mas vivas, trocam bofetadas líricas. O espaço maior é uma vastidão agrícola fecunda e ainda misteriosa, não uma natureza anestesiada. A cidade não é uma ameaçadora cabeça-de-ponte de "forças" modernizadoras, mas um galicismo a berrar nos desertos da América. Comparemos também os atores burgueses. O Prufrock de Eliot, cujo nome foi tirado de um vendedor de ternos de St. Louis, tem uma personalidade irreparavelmente lesada. Ele suspende, como Eliot sabia por empatia, a "esmagadora questão" e é capaz de se preocupar apenas com suas calças, seu cabelo que começa a rarear e seus dentes cariados. É o Homem Comum de sua civilização. Para Mário de Andrade, o burguês conservava a rotundidade dickensiana de um caráter discreto, meio sinistro, meio farsante. É um dos figurantes do elenco da obra, não o veículo de uma enfermidade psíquica generalizada. Pode-se inclusive exorcizá-lo: "Fora! Fu! Fora o bom burguês!". A intuição era exata. Ainda que hoje se recorra a três adjetivos para subdividir a burguesia ibero-americana — nacional, internacional e burocrática —, os burgueses continuam sendo personagens farsescos e secundários, sem penetração hegemônica no mundo social. Sua presença ainda não desencantou a São Paulo de Mário de Andrade e muito menos sua licenciosa rival, o Rio de Janeiro.[27] Nos termos de Mariátegui, se a burguesia européia é crepuscular, a crioula é inautêntica.

Para não cair no erro de descartar o entusiasmo de Mário de Andrade como uma paixão precoce — mistura de amor e

ódio — pelos aspectos superficiais da vida industrial, basta apenas deslocar a vista para diante. O amadurecimento da literatura ibero-americana, pelo menos de acordo com a consagração e o reconhecimento internacionais, ocorreu com o "boom" dos anos 60. Por essa época as ciências sociais, recém-chegadas às universidades ibero-americanas, estavam revelando o "determinismo" das ordens industrial, política e demográfica, que pareciam ter escravizado as sociedades regionais aos imperativos lógicos do desenvolvimento capitalista ocidental, condenando-as a uma eterna e triste "dependência". Informada como estava por esse diagnóstico, a imaginação literária, supõe-se, poderia ter retrocedido a um neonaturalismo tipo Zola. Um escritor, Miguel Ángel Asturias, fez precisamente isso, e seu esforço lhe valeu um Prêmio Nobel. Mas com a maioria aconteceu o contrário. Interpretaram a mensagem da "ciência" não como a rendição da Ibero-América a forças de dominação, mas como uma resistência interna às perspectivas igualmente sombrias do "desenvolvimento", um neologismo do Novo Ocidente que exclui de suas conotações a ação humana e conserva poucos benefícios do "progresso". Os romancistas recuperaram um passado que agora parecia cíclico e mítico; maravilharam-se ante as trajetórias de caudilhos passados, cuja malevolência e histrionismo escarneciam da hipocrisia dos códigos estrangeiros. O "realismo mágico", um termo já meio gasto mas ainda expressivo para os nossos propósitos, converteu-se num veio capaz de afirmar a "realidade" ibero-americana entre os dentes das Cassandras científicas. Gabriel García Márquez inspirou-se inicialmente em Faulkner. Mas basta comparar o coronel Thomas Sutphen com o coronel Aureliano Buendía, ou o condado de Yoknapatawpha com Macondo, para reconhecer um mundo desencantado, no sentido weberiano, e outro ainda encantado. Uma cisão entre as sensibilidades estética e científica, que em Mariátegui estavam unidas, deslocou para os romancistas, poetas e artistas ibero-americanos o peso da responsabilidade de expressar seu mundo como centro e não como periferia.

Tendo traçado o Grande Desígnio do Novo Ocidente até o que, em terminologia aeroespacial, poderia ser chamado de estágio orbital, estamos agora melhor situados para avaliar o significado permanente do antigo Desígnio. São raras as ocasiões

sões, acredito, em que a história do mundo nos permite contemplar a prolongada coexistência em grande escala de duas opções dentro de um mesmo modelo de civilização e saborear assim a justaposição sincrônica sem falsas suposições. Seja como for, ao orientar nossa comparação para o futuro não antecipamos inversões dramáticas no fluxo atual dos acontecimentos. Não iremos propor que o México e o Brasil, qualquer que seja a riqueza de seu subsolo ou as aventuras atômicas a que se lancem, tendem a ser hegemônicas "nações do futuro", agora que o domínio no vigoroso sentido bismarckiano tornou-se ilusório em todo o mundo. Nem cabe esperar que o potencial mais cálido das relações humanas na Ibero-América — o fato de que a "outridade" (*otherhood*) para empregar os termos de Benjamin Nelson, não tenha derrotado de todo a "irmandade" (*brotherhood*) — venha a criar um refúgio, quando milhões de ibero-americanos emigram a cada ano para os Estados Unidos e dezenas de milhões gostariam de fazer o mesmo se tivessem a menor oportunidade. Buscamos aqui pontos de referência (ou simplesmente mensagens) da Ibero-América, não mais à luz do Novo Ocidente de Calvino, Jefferson, Bentham e Mill, mas do Ocidente ainda mais novo de Freud, Kafka e, reconhecendo que é grande nossa dívida para com ela, da Escola de Frankfurt. Essa volta do parafuso pode revelar ironias e paradoxos que escapam à comparação mais tradicional e nos coloca na posição borgiana de ver em Browning coisas que "não existiriam" se Kafka não tivesse escrito posteriormente para "criar" seu próprio precursor.

PALHAS AO VENTO

> "Não é só a Ilustração do século XVIII que é inexorável — como Hegel sabia melhor do que ninguém — mas o avanço do próprio pensamento[. . .]. A natureza paradoxal da fé acaba desintegrando-se numa fraude e converte-se no mito do século XX; e sua irracionalidade transforma-se num instrumento de administração racional que indivíduos altamente ilustrados utilizam enquanto dirigem a sociedade para a barbárie."
>
> *Horkheimer e Adorno*

Examinamos a irregular penetração de enfoques do Novo Ocidente na Ibero-América a nível popular e a nível dos intelectuais. Vimos também que essa mesma diversidade de possibilidades ideológicas, a incerteza dos significados políticos em face do industrialismo, contribui para manter vivos os hábitos tradicionais de pensamento: o apego à visão compreensiva e unificadora, tanto em contextos de dominação quanto de insurreição; o postulado de uma política pré-contratual; e uma precedência outorgada à "lei natural", em qualquer um de seus aspectos, sobre o sufrágio e o referendum. Basta comparar a extravagante variedade de "soluções" políticas ibero-americanas do último meio século com a moderada gama de resultados nos territórios britânicos de ultramar — Estados Unidos, Canadá, Austrália, Nova Zelândia (a África e o Caribe britânicos são um caso à parte) — para compreender que na Ibero-América as mentes dissidentes nunca deixaram de alimentar visões alternativas.

Nosso primeiro paradoxo, portanto, é o do pluralismo. A idéia aceita é de que os Estados Unidos são uma democracia pluralista, enquanto que a Ibero-América inclina-se para regimes autoritários monolíticos. Considerando, porém, sua abertura à conjetura política, vemos que os ibero-americanos são muito mais pluralistas. O discurso político anglo-americano apóia-se pesadamente num conjunto único de proposições. No debate sobre o aborto, por exemplo, as posições alternativas, para serem politicamente viáveis, devem ser reduzidas a idênticas premissas do obsolescente liberalismo burguês. De um lado, o corpo da mulher é apresentado como sua "propriedade", no primitivo sentido lockeano, para dispor dele como quiser, desafiando o senso comum de que nunca houve uma sociedade que impusesse direitos sobre a disposição e o uso das entidades físicas que a compõem, desde minúcias como normas que permitem a exibição da penugem do corpo até a disposição à auto-imolação voluntária, considerada honrosa nos campos de batalha. Se há regulamentações específicas para os bens imobiliários burgueses, também deve haver para os corpos burgueses.* De outro lado,

(*) O argumento lockeano sobre o aborto é freqüentemente reforçado pelo de Bentham, segundo o qual é mais barato para os contri-

montam-se elaboradas argumentações para especificar, sobre bases "científicas" ou mesmo sobre arcaicas bases teológicas, o momento em que se pode afirmar que um "indivíduo" existe, de tal modo que esteja inserido, desde a vida pré-natal, no seu conjunto próprio de direitos lockeanos, antes mesmo de apresentar qualquer característica do animal social de Aristóteles ou do animal racional de Descartes. Isso porque tais características, estando debilitadas no espécime maduro, tornam mais discutível a "humanidade" pré-natal. Qualquer um que acompanhe as controvérsias sobre o planejamento familiar na Ibero-América reconhecerá que estes são enfoques muito restritos do problema. Ou seja: o pluralismo de uma democracia liberal firmemente legitimada não consiste numa variedade de visões de mundo ou filosofias sociais, e sim na proliferação de "problemas" conflituosos colocados para a autopromoção de grupos de interesse dispersos e que devem ser conciliados sob a égide da ideologia consensual. Contudo, não apenas os problemas *per se* "não se somam", mas também os grupos com supostos agravos em comum (judeus e negros, negros e mulheres, mulheres e homossexuais, homossexuais e *chicanos*, *chicanos* e porto-riquenhos, porto-riquenhos e velhos, velhos e desempregados, etc.) interseccionam-se mutuamente até produzir um mesmerismo caleidoscópico que encontra sua reprodução narcótica nos "efeitos especiais" das discotecas e nos santuários da maconha. Em contraste, o corpo político ibero-americano — seja ou não "liberal", goze ou não de legitimidade, venham ou não seus adolescentes burgueses a se contorcer em posturas dantescas sob as luzes estroboscópicas das discotecas — abriga, ou alimenta involuntariamente no exílio, versões extremamente divergentes das regras básicas adequadas para o governo. Nem mesmo as especificações protoliberais de Hobbes, como vimos, vinham com um plano para uma sociedade "construída". Quando o governo liberal alcança tamanho grau de consagração que possibilidades

buintes matar um feto do que mantê-lo em instituições assistenciais e correcionais durante oitenta anos. Esse argumento é pouco mais do que uma retomada das idéias de Jonathan Swift em *Uma modesta proposta para evitar que os filhos dos pobres na Irlanda sejam um peso para seus pais ou seu país, e para torná-los úteis à sociedade* (1729).

alternativas são inconcebíveis, a visão que lhe deu origem torna-se ainda mais esfacelada. O que os ibero-americanos preservam, por tradição e pela força maior das circunstâncias, não é, salvo em alguns rincões com teias de aranha, uma antiquada ideologia ibero-católica, mas a capacidade de manter um enfoque globalizante, "holístico", sendo o "holismo", tal como o entendo, mais característico de uma concepção arquitetônica que de um sistema cartesiano ou marxista.

Tudo isso me vi obrigado a compreender, há alguns anos, quando me solicitaram para dar um parecer sobre um projeto de "pesquisa de campo" no Brasil, comandado por um grande centro acadêmico dos Estados Unidos. Enquanto folheava o material, uma observação dos investigadores despertou-me uma série de dúvidas. Ao perguntar a seus informantes — a partir de um modelo de investigação que havia dado "resultados" num estudo legislativo dos Estados Unidos — se podiam identificar o presidente do Brasil, uma camponesa idosa e analfabeta respondeu "Pedro Álvares Cabral", o suposto descobridor do Brasil em 1500. Essa resposta deixou desnorteados nossos patologistas políticos, pois, ainda que pudessem prever que em seu próprio país uns dez a vinte por cento dos entrevistados estivessem drogados ou imaginassem que Roosevelt ou Eisenhower continuavam sendo presidentes, jamais esperariam uma resposta como "Cristóvão Colombo" ou "William Bradford". Perguntei a mim mesmo se esses importantes investigadores, cuja insistência em passagens de avião em primeira classe para o Brasil ocupava boa parte da correspondência, teriam sido capazes de escrever sem erros o nome do então presidente do Brasil. Em seguida perguntei se algum deles tinham suficiente conhecimento deste divertido Cabral para compreendê-lo como uma figura de grande significação simbólica, que fez um primeiro reconhecimento do Brasil, mandou rezar uma missa, deitou-se com umas quantas índias e partiu em busca de mais opulentas recompensas na Índia. Para mim, a persistência de seu nome na imaginação popular durante cinco séculos sugeria menos uma "falta de informação" que um maduro sentido da história, esse mesmo sentido que, como Whitman deplorava em *Democratic Vistas* (Cenas democráticas), tem tão pouca saída na pobre cultura *folk* da democracia tocquevilleana. No Brasil,

onde os apelos do passado são tão insistentemente visíveis, onde a *Chanson de Roland* ainda é recitada em versões locais no interior, o nome "Cabral" parece mais expressivo que o de um anônimo tecnocrata militar que por casualidade está biologicamente vivo. Esse pensamento levou-me a reconhecer a dependência cultural das "pesquisas de campo" planejadas para obter respostas de uma só palavra de informantes da classe média que consideram uma honra, ao invés de uma ameaça, ser consultados por representantes de Dan Rather ou Seymour Lipset. Quero dizer que o método supõe que nenhuma pessoa é um microcosmos, que nenhum dos que respondem possui mais do que um fragmento infinitesimal do todo e que cada fragmento, fundido a partir de *inputs* diversos, pode ser eternamente regurgitado para eleições, inquéritos e manifestações na forma de "opiniões" sobre problemas. Os cidadãos não têm mais idéias, apenas atitudes vagas que resistem à verbalização. Como se aceita que numa sociedade "liberal" nenhuma pessoa possui uma visão ampla, é preciso tornar a montar perpetuamente o quebra-cabeças a partir de fragmentos microscópicos. Na outra sociedade a minúscula partícula de opinião é menos digna de confiança como representante de uma "consciência" privada porque sua motivação principal não é contribuir com sua migalha para o banco central de dados, mas buscar pontos de referência na sociedade e também na história. Esta é uma tarefa definida situacionalmente; o confronto com um intrometido assistente de investigador universitário (isto é, da elite) é apenas uma situação, enquanto nos Estados Unidos é a condição onipresente da democracia liberal. Em ambas as sociedades, evidentemente, os entrevistados exercem uma forte autocensura, mas no sul esta recai sobre questões "externas" de poder, prestígio e autoridade, ao passo que no norte são reprimidos os "verdadeiros sentimentos" a respeito das mulheres, dos negros ou da violência. Isso significa que o liberalismo consensual internaliza mais profundamente os apelos do superego. Sob o pretexto de "elevar a consciência" (noção bem distinta da "conscientização" política na Ibero-América), que privatiza ao invés de expandir a compreensão social, o liberalismo protestante mostrou-se extraordinariamente engenhoso para associar culpas supressoras a "sentimentos" interiores, cumprindo assim

o prognóstico de Freud para a civilização. O efeito dessa elevação de consciência não é produzir tolerância, mas multilateralizar a identificação de bodes expiatórios.

Chegamos agora a outro paradoxo, que tem a ver com a estrutura do caráter e nos leva a reexaminar a idéia aceita de que a solução liberal-protestante é mais adequada para o mundo industrial que a ibero-católica. A primeira pista é nossa suspeita de que a mente de um ibero-americano, seja qual for sua classe social, provavelmente contém um mapa sugestivo e amplo da sociedade (ainda que mitificado ou em perspectiva) como jamais poderia ser montado na cabeça demasiadamente auto-referenciada dos anglo-americanos, mesmo aquelas muito treinadas em ciência política. Para demonstrar isso, nada melhor do que retornar à afirmação clássica de Weber sobre a organização do caráter em sociedades católicas pré-cartesianas. O princípio orientador aqui é que não há salvação fora da Igreja, e portanto é indiferente para a instituição a concessão da graça. Em outras palavras, a salvação é acessível a todos, e não reservada aos virtuosos ou aos "eleitos". Assim, não só a norma de realização ética situa-se no modesto nível da qualificação média, como também os virtuosos (ou super-realizadores, digamos) são suspeitos quando procuram trilhar caminhos privados para Deus, a menos que depositem os frutos de suas boas obras na instituição para a sua adequada distribuição. A conduta da vida é magnetizada pela distribuição da graça por instituições e autoridades sancionadas. Essa distribuição, por sua vez, suaviza as demandas que a moralidade codificada impõe ao indivíduo, poupa-lhe a necessidade de elaborar um modelo de conduta sistemático e tranqüiliza sua consciência com a certeza de que intermitentes *performances* rituais garantem-lhe a absolvição. Com isso os pecados são ações específicas que é preciso contrabalançar com outras ações específicas, que funcionam como compensação ou penitência de acordo com normas casuisticamente aplicadas. O valor reside nesses atos, não num regime de ascetismo auto-imposto, literalmente "metodista". As chaves para o comportamento emanam do mundo exterior, e a responsabilidade de manter a organização racional do caráter é delegada às elites "jesuíticas". Eticamente, o leigo normal vive "para o dia de hoje".[28] Uma vez secularizados os termos da discussão, percebe-

se a persistência da ética católica pré-cartesiana ao longo da história ibero-americana, tanto sob o império de Filipe II, como no Brasil de dom Pedro II, no México de Cárdenas ou na Cuba de Fidel Castro.[29] Compreende-se também o significado de liberdade, quando ela é concebida, conforme vimos ao falar da "monarquia barroca", não como uma circunstância de imunidade mas como obediência voluntária e "ativa" ao poder constituído ou à doutrina prescrita, da forma requerida para que o "livre arbítrio" alcance a graça.

O paradoxo atual da estrutura do caráter consiste no fato de que o que começou sendo o caráter autocontrolado do Novo Ocidente não vê mais que a si mesmo refletido onde quer que olhe, nos comerciais da TV, nas convocações políticas, nos discursos universitários de graduação. Converte-se na criatura manipulável de sua própria autoprojeção e perde os pontos de referência exteriores necessários na cultura do Velho Ocidente para avaliar devidamente o pecado, a expiação e a obtenção da graça. Tão dominadora é hoje a lógica benthamiana da conveniência que todas as possibilidades parecem abertas e "o caos reina". Na falta, porém, do nodoso bastão de Balzac para vencer todos os obstáculos, o marido sofrido das histórias em quadrinhos ou os indivíduos retratados por Woody Allen perdem a capacidade interna de fazer escolhas. E o que é pior, as convicções privadas já não têm uma relação clara com a estrutura do universo social que lhe é confrontada; o que se escolhe num supermercado, disposto para atender às necessidades e desejos do consumidor, só fortuitamente preenche os requisitos de nutrição. No fundo, a principal utilidade das "convicções" já não é colocar a pessoa num compromisso funcional, mas simplesmente testemunhar que é um indivíduo "autêntico". Mas a autenticidade, diz Adorno, "não é outra coisa senão uma desafiadora e obstinada insistência na forma de mônada que a opressão social impõe ao homem. Tudo o que não quer sucumbir deveria, de preferência, aceitar os estigmas da inautenticidade. Pois ela decorre da herança mimética". Um ser humano só se torna plenamente humano imitando outros seres humanos.[30]

O advento da nova moralidade burguesa fica evidente quando comparamos a sociologia de Parsons — ainda arraigada

aos clássicos pressupostos acerca da compatibilidade entre utilidade e moralidade, e traçando conexões diretas entre as exigências do capitalismo e uma ética de universalismo e realização pessoal — com a sociologia de Erwing Goffman, que revela um mundo em que a moralidade está desarraigada da psique particular, e a busca da utilidade cede ante uma aparência encenada e versátil de atividade útil.[31] Como disse Mintz: "O estilo norte-americano não exige tanto que a maioria das decisões *sejam* econômicas, quanto que se esteja em condições de *racionalizá-las* como econômicas".[32] A crença, por exemplo, de que a falta de tempo de um professor para receber alunos em horários determinados pela universidade é um certificado da quantidade ou do calibre de sua contribuição intelectual hoje se desvanece. Assim como a mentalidade negociante deslocou a mentalidade meditativa, agora a mentalidade atarefada desloca a anterior, e passamos de um mundo bentramiano para um estado dramatúrgico em que a conexão entre utilidade e recompensa, entre talento e mobilidade ascendente está cortada, e o valor de troca substitui o valor de uso. A teatralidade converte-se na patologia do utilitarismo. A *performance* dramatúrgica subverte as hierarquias aceitas, fazendo dos psiquiatras objetos manipuláveis por seus pacientes, transformando as crianças em modelo para adultos compreensivos, convidando os estudantes a avaliar seus professores, pedindo ao criminoso que nos ilumine sobre a conduta respeitável, invertendo os significados do cinismo e da sinceridade. As pessoas já não "compõem" um sistema, simplesmente "fazem funcionar" o sistema em benefício próprio. Os heróis da produção necessitavam de uma organização útil; os heróis do consumo não precisam mais que uma ostentação inerte. A sociedade não é um conjunto de fios entretecidos, mas um emaranhado insensato de cordas bambas que se atravessa acrobaticamente para fins de auto-exibição. As pessoas se vinculam pelo tato, ou a sociabilidade prudente, não por um código moral de respeito. A ação individual orienta-se pela co-presença episódica de outras pessoas e não por compromissos perduráveis. A questão é antecipar-se aos movimentos do outro, em vez de consultar as convicções profundas. A projeção da imagem substitui a realização, como nos calculados "anúncios de mim mesmo" do livro de Norman Mailer. Já não se ensina aos estu-

dantes de pós-graduação; eles simplesmente são treinados para uma vida de entrevistas nas universidades onde procuram empregos. Quando as escolhas substantivas se evaporam e os atores se tornam intercambiáveis — quer se trate do garoto que abandonou o secundário e tem um emprego sem esperanças de ascensão numa cadeia de lanchonetes, ou então do presidente da nação que herda um orçamento de "defesa" de um quarto de trilhão de dólares e sobre quem os índices de opinião pública oscilam violentamente em resposta a diminutos triunfos ou "falhas de comunicação" —, invoca-se o "estilo" para mascarar a impotência e criar uma efêmera ilusão de indispensabilidade. A liderança se reduz a pouco mais que a prudência do fumante que apaga seu cigarro antes de dormir. O segredo é manter-se "frio", porque o "envolvimento" exigiria discussões intermináveis e uma custosa terapia. Em suma, a opção dramatúrgica completa o desmantelamento lockeano de um universo social inteligível, convidando-nos a "cortar uma fatia do tempo, da história e da sociedade, antes que tentar organizar e tornar viável o todo maior".[33] Já não pedimos mais o controle do nosso destino, mas apenas uma "parte" na ação.

Não é de espantar, portanto, que a situação do imigrante polonês ou italiano para os Estados Unidos há um século atrás fosse bem diferente da do imigrante "hispânico" de hoje. Aqueles não tinham mais de dar o passo "lógico" de um mundo encantado a outro desencantado, de Nossa Senhora de Sabe-se-lá-o-que para Ben Franklin. O imigrante de hoje sofre uma espécie de desencanto duplo, ao passar num instante do mundo de Cantinflas e da Virgem de Guadalupe, saltando sobre Ben Franklin e Herbert Spencer, para mergulhar diretamente nos domínios de Richard Nixon e Jane Fonda. Nem mesmo a persuasão mediadora e as garantias de uma "personalidade" pública como César Chávez são capazes de suavizar ou clarificar essa transição, ou quem sabe reorientar a violência de objetivos inibidos dos "guetos". Para os portadores de estigmas étnicos que conseguem superar as barreiras hierárquicas, a descoberta chocante é que as elites gozam de benefícios mas não de serenidade. Não há *Gemeinschaft* (comunidade) nem mesmo na cúpula. Os que ascenderam devem pois voltar a dividir-se em grupos de interesse e retribalizar-se numa busca inútil de co-

munidade e "raízes". Uma sociedade onde ninguém está "integrado", onde ninguém pode dizer que está "dentro", jamais poderá enterrar de vez o "racismo" ou o "sexismo".

Superficialmente poderia parecer que, ao passar da ética católica de Weber para a ética dramatúrgica de Goffman, fechamos o círculo e regressamos a uma época anterior em que sistemas de dominação arraigados exigiam deferência e flexibilidade caracterológica. A circularidade, porém, é a de uma espiral, não a de uma serpente que morde a cauda. A diferença básica é que sob a ética ibero-católica, mesmo em versões modernizadas, as pessoas percebem os sistemas de poder como exteriores a elas e manipuláveis mediante votos e promessas particulares, ainda que sem garantias de êxito. Seu mundo apresenta-se composto por estruturas de dominação vagamente interconectadas, cada uma com sua própria lógica, estando a configuração maior apenas circunstancialmente relacionada às normas de justiça aceitas. O coronel da história de García Márquez está perpetuamente esperançoso na salvação mas resignado ao abandono, como estava o próprio romancista escrevendo no exílio de seu apartamento em Paris.[34] Nesse mundo em que o universalismo parsoniano se aplica de forma aleatória e as realizações parsonianas inspiram desconfiança, as pessoas ou os pequenos grupos procuram estratégias de sobrevivência maquiavélicas, soluções caracterológicas que combinem o controle eficaz de atores subordinados com a obediência deferente à autoridade constituída. Toda a análise da sociedade brasileira por Roberto da Matta gira em torno da imperiosa questão do ator superior: "Você sabe com quem está falando?".

Nas sociedades do norte, como vimos, as pessoas estão alienadas de forma democrática e não diferencial e, portanto, têm um sentido subliminar e não estruturado de sua marginalização. Os anglo-americanos nem mesmo falam do "Estado", mas apenas do "governo" ou da "administração", como se fosse algo "deles" — do povo, pelo povo e para o povo, segundo o ideal hoje irônico de Lincoln. A educação, a diversão, o bem-estar e a guerra são outros tantos programas administrativos a serviço do povo. O dever das pessoas, em conseqüência, é ajustar-se a situações "racionais" criadas por sua própria vontade, ao invés de adaptar-se estrategicamente a uma herança insti-

tucional. Escrevem cartas aos jornais ou se penduram às grades da Casa Branca quando o sapato aperta, mas carecem de segurança social para dar ordens a serventes ou para aceitar decisões carismáticas que não tenham sido "geradas" por comitês ou juntas sem rosto.* A avassaladora invasão de suas vidas por computadores, adesivos e bilhetes de estacionamento, parquímetros e mocinhas de zona azul, zonas de proibido fumar e zonas de carga, recepcionistas incompetentes e cães de polícia competentes, horas de escritório, intervalos para o café e para o sexo, zonas postais e prefixos telefônicos, identificação, taxas e pedágios, roletas, licenças, talões e recibos, inspeções, revistas, semáforos e cartazes de "Pare", cestos de lixo, máquinas que dão troco para máquinas operadas por moedas, cintos e capacetes de segurança, cupons de abatimento, preços de desconto com custos agregados, limites de velocidade (máximo e mínimo), pistas exclusivas (para pedestres, bicicletas, veículos lentos, veículos rápidos, caminhões, ônibus, dobrar à direita, dobrar à esquerda, seguir em frente, veículos avariados), subscrições de teste, garantias de devolução do dinheiro, cartões de crédito, pagamentos a prestação, pesquisas de mercado, seguros, manuais de instrução, testes de aptidão e desempenho, *affinuative action*, procedimentos de reclamação, questionários, pesquisas de opinião, boletins especiais de "últimas notícias", relações públicas, reuniões de comitê, sinal de discar, sinal de ocupado, ar condicionado, sistemas de alto-falantes, *musak*, sistemas de alarme, treinamentos contra incêndio, telefones especiais (para casos de alcoolismo, violação, suicídio, ameaças atômicas, falhas atômicas e reservas em hotel), etiquetas com o nome, decalques para o carro, dietas, *cooper* pela manhã, restaurantes *drive-in* e funerais *drive-up*, comidas rápidas, cartas endereçadas ao morador, che-

(*) Essa natureza da opressão interna, semelhante à do gato de Cheshire, leva os "latino-americanistas" da Anglo-América a voltarem sua cólera contra figuras de autoridade, presentes ou passadas, da região que estudam: machões, proprietários de escravos, soldados, policiais e mesmo patrões de empregados domésticos. Embora ali o machismo exagerado seja patológico, também o é a mania de castração na cultura imperialista. Se foi efetivamente, como insinuamos antes, o castrado Abelardo quem "inventou" a civilização ocidental, sabe lá que desenlace histórico não aguarda este novo empreendimento acadêmico, se é que terá êxito.

ques automáticos, cheques compensados, listas de checagem, postos de checagem, checar na entrada, checar na saída e *check-ups* — todo esse pesadelo, que poderia ser resumido em "smile buttons", de vestir, e em "had buttons", de apertar (ou de uma forma menos hipócrita no *slogan*: "Eduque seu cão — e aproveite para educar-se também"), é para a "conveniência" e a "proteção" do cliente. Não oferece alvos claros para a hostilidade. O mundo real converteu-se no mundo onírico freudiano em que todos os inimigos são substitutos. O regime consensual e auto-imposto da eficiência administrativa, que sustenta fortunas políticas sobre a simples promessa de eliminar o desperdício e a burocracia, não é experimentado como dominação. Basta espiar nossa "listagem" aleatória de desencantos para perceber quão desigual foi a penetração e a aceitação da conveniência consensual na sociedade ibero-americana, mesmo nos seus setores mais afluentes e "americanizados". Na falha do suposto consenso nacional necessário para um regime de conveniência consensual, o que resta são normas tradicionais de "administração externa" que colocam o cidadão "médio" a certa distância da lógica institucional da burocracia, transferem explicitamente para o cliente toda a responsabilidade da iniciativa, da prova e da negociação e exigem dele uma paciência de Jó ou uma astúcia de raposa ao invés de uma indignada capacidade jurídica.[35] (De acordo com o conhecido advogado de defesa norte-americano F. Lee Bailey, seus compatriotas são "o povo mais litigioso do mundo.") Um mundo kafkiano — pelo menos num sentido popular que ignora as intenções teológicas de Kafka — consiste precisamente em ver a eficiência administrativa como uma projeção de si mesmo. Assim, à medida que o Novo Ocidente avança *de facto* para a "administração externa" — graças ao *self-service*, às recepcionistas grosseiras, às solicitações de "identificação", às falhas dos computadores, à especialização de bens e serviços e à transformação dos *slogans* "Servir com um sorriso" e "O cliente tem sempre razão" em "Servir com mau-humor" e "O cliente é um chato" —, o consumidor ignora que foi rebaixado da condição de cliente adulado à de paciente enfadonho, porque a "administração externa", da mesma forma que um cartão de crédito ou um orçamento militar, pode ser persuasivamente apresentado como "uma conveniência a mais". A

conveniência, porém, não é a do cliente, mas a de sua sociedade administrada.[36] *

Numa de nossas sociedades, portanto, a estrutura do caráter tende a segmentar-se, enquanto na outra se encaminha para um estado de pulverização. Se para ambas o futuro promete uma invasão e obstáculos burocráticos cada vez maiores, a tal ponto que será um privilégio dispor de um alto grau de tolerância à insensibilidade humana e às disfunções mecânicas e organizacionais, acreditamos ainda assim que o caráter segmentado dispõe de mais recursos de sobrevivência que o narcisístico. O coronel de García Márquez "que não tem quem lhe escreva" está em melhores condições de resistir que o anônimo "K" de Kafka. O mundo que podemos imaginar para nossos tataranetos afigura-se frustrante para a estrutura de caráter autocontrolada e manejada pela consciência das sociedades "concordadas", que acatam a depuração de seu domínio social e, pior ainda, a devoração de seus herdeiros pós-puritanos, para os quais a fronteira entre o próprio ser e a sociedade desapareceu. Mais possibilidades de preservar a humanidade, na acepção que ainda possui, têm aqueles que percebem a sociedade como algo exterior a si mesmos — não a exterioridade projetada, como de lanterna mágica, do indivíduo goffmaniano, mas a exterioridade estruturada do coronel de García Márquez. Em vez de construir castelos de areia caracterológicos, tais pessoas mantêm arsenais de estratégia a longo prazo, adotam papéis afirmativos ou adaptativos sem diminuição de sua personalidade e delegam a orientação das realizações a elites "jesuíticas" sem se auto-iludirem. Essa preservação de pontos de referência exteriores é vital quando a participação efetiva do cidadão se faz a cada dia mais ilusória, por mais democráticos que sejam os anúncios da organização política. A crescente comensurabilidade dos indivíduos (a "democracia" se orgulha de que seus líderes sejam rotineiramente substituídos por assassinatos ou *impeachments* de rotina) e a

(*) Num recente documentário para a televisão, a antropóloga Laura Nader procurava mostrar que os habitantes de um pequeno povoado no sul do México podiam contar com uma ação judicial mais rápida, mais eqüitativa e mais humana que o consumidor norte-americano em reclamações por mercadoria defeituosa.

crescente inaudibilidade da voz política privada deslocam para a sociedade em geral o ônus de produzir protestos espontâneos e sabotagens, nos casos de ofensa ultrajante contra a moralidade ou a "lei natural". Essa capacidade social é conspícua na Ibero-América, onde as associações secundárias são defeituosas, onde a participação política e o referendum estão fracamente institucionalizados, mas onde há uma tradição de lei natural que afirma que, mesmo estando a soberania delegada às elites ou ao Estado, ela reside em última instância no povo, e este pode reclamá-la e exercê-la em momentos de crise aguda ou intolerável opressão.[37] Em tais momentos, a visão do coronel que espera sua carta — esperança de salvação e resignação ao abandono — é virada às avessas converte-se no lema de Mariátegui: "pessimismo da realidade; otimismo da ação".[38] Enquanto nosso planeta continuar girando, os clássicos ideais ibéricos de razão de Estado e incorporação social — ambos implicitamente relacionados com as "condições objetivas" marxistas — podem ser faróis mais brilhantes que uma "liberdade" que ameaça significar pouco mais do que uso programado do "tempo livre", ou talvez o opróbrio de mutilados econômicos e psíquicos, ou ainda uma "ordem" multiforme que invade a mente para completar as intenções protestantes e benthamianas de suprimir a espontaneidade, o afeto e, conseqüentemente, a humanidade. Nos termos de Habermas, a ação e a linguagem instrumentais, orientadas para a realização técnica, deslocaram aqui a ação e a linguagem comunicativas, interessadas na reciprocidade e na autocompreensão sem intenções manipulatórias. As questões públicas são apresentadas como problemas tecnicamente solúveis inapropriados à discussão pública, enquanto a ideologia tenta substituir as considerações morais por construções científicas que justifiquem um regime tecnocrático de administração da crise, impedir a compreensão da estrutura social e, ao contrário das ideologias anteriores, desencorajar a espera de uma "boa vida" prometida ou alcançável.[39]

A questão última e central, portanto, não tem a ver com estruturas de dominação (seguramente não foi uma descoberta dos teóricos da dependência, nem de Spencer e Marx antes deles, que as pessoas e as nações fortes oprimem as fracas) mas com o destino do pensamento numa civilização que esco-

lheu elevar-se sobre as asas da ciência e da consciência. Na Ibero-América o processo mental ainda goza de boa saúde, respondendo, ou pelo menos tentando responder — devido ao estilo improvisado e às iluminações excêntricas que a condição moderna nos oferece — ao persistente desafio de fornecer uma patologia sistêmica e visões alternativas. A recusa de capitular de vez ante os cânones científicos e a manutenção de uma capacidade escolástica para a hipótese emprestam a esse empreendimento especulativo uma aura de amplitude e evocatividade. Mais do que insistir na sobrevivência do ficcionalismo e do probabilismo em seu uso técnico, poderíamos falar de um contínuo gosto ibero-americano pelas "formas lúdicas em filosofia", que Huizinga considerava fundamentais para a realização intelectual do Ocidente. Em seu próprio século, ele achava que esse espírito lúdico, agonístico e mimético havia azedado, convertendo-se numa mescla de adolescência e barbárie, que seria mais apropriado chamar de puerilismo que de elemento lúdico.[40]

A Anglo-América confirma, mais que a Ibero-América, a predição de Huizinga. Seus jovens que chegam às universidades, numa proporção absurdamente elevada, já foram mentalmente mutilados pelas pressões do lar, dos colegas, da escola e dos meios de comunicação, capazes de desencantar e instrumentalizar até o próprio jogo físico, convertido em "desenvolvimento físico", no aborrecido teste de Cooper e em atletismo pré-profissional. As universidades completam o processo relegando o pensamento — o ensaio sem notas de rodapé ou as reflexões labirínticas de um "pensador" — ao reino da anedota e encadeando os estudantes à "pesquisa", como se o mero empilhamento de pedras tivesse mais importância que a catedral. (O *Mont Saint Michel e Chartres* poderia ser uma tese no Equador ou no Brasil, mas certamente não em Harvard, onde seu autor Henry Adams, ensinava no século passado, nem nas universidades do Alabama ou Wisconsin.) Ao matricular-se, cada calouro universitário recebe um manual de como escrever "trabalhos semestrais", de como deve documentar cada afirmação, conectá-las sempre em linha reta e escrever com a "clareza" dos redatores de publicidade (treinados em universidades), trilhando sempre o caminho das idéias recebidas e evitando a dificuldade de pensar. O uso de "materiais auxiliares" gravados, filmados e televisados vincula

FREAKS

as aulas com o mundo dos meios de comunicação e ajuda a provocar um curto-circuito no processo reflexivo, a reforçar a aprendizagem por reação, desgastando assim a autonomia mental do estudante. Ao impor a rendição passiva a torrentes de palavras e imagens, a invasão eletrônica substitui a lógica discursiva pela associação livre. A assimilação interior da cultura cede ante a imposição de uma sensibilidade e um comportamento apropriados para uma sociedade tecnificada.[41] Desse modo, o "*establishment*" domestica e institucionaliza clássicos subversivos do pensamento moderno, fazendo com que venham a se graduar "*freaks* ecológicos" em vez de Hegels e Nietzches em potencial. "Quanto menos chances oferecer a situação histórica de que as grandes obras efetivamente inspirem a ação humana, menores são os obstáculos para sua publicação; quanto maior o empenho dos estudiosos ao escrever, menos significativo é o efeito de suas obras".[42]

Através das "avaliações de professores", os estudantes voltam a impor a seus próprios mentores o critério da mente unidimensional. Essa "educação", como diz Adorno, inverte os significados característicos de "subjetivo" e "objetivo". O aspecto não controvertido das coisas, a fachada inerte dos dados classificados, passa a ser objetivo, enquanto que qualquer coisa que rompa essa fachada, reclame experiência específica, descarte as idéias recebidas e infrinja o plácido consenso é rechaçada como subjetiva. Isso quer dizer que a objetividade não faz senão refletir os calculados acordos dos comitês, comissões, fundos e fundações que engendram e administram as indústrias da cultura e da educação.[43] O pensamento perde autonomia e confiança para abarcar a realidade, e o discurso transforma-se em pura comunicação, em vez de uma auto-expressão que poderia provocar dúvidas e desagradar a audiência. Cindido entre experiência sensorial acumulada e formalismo lógico, o pensar é pouco mais que "verificar a cada momento se somos realmente capazes de pensar". A socialização da mente encaixota-a, paralisa-a por intermédio da consciência moldada à necessidade social consensual e impede-a de imaginar conteúdos novos para a sociedade.[44]

A questão não é que na Ibero-América a educação formal se ajuste com mais elegância à necessidade social ou às verdades

eternas do que na Anglo-América. Afinal de contas, os "sistemas" educacionais não moldam as sociedades — salvo algumas aventuras "jesuíticas" benevolamente orientadas, disciplinadas, autoconfiantes e bem protegidas — mas apenas as refletem. Boa parte do que oferecem as universidades ibero-americanas é tendencioso, pedante, derivativo, diplomática ou forçadamente obediente à autoridade, além de estarem mal equipadas no que se refere a bibliotecas e a toda a parafernália de computadores e laboratórios de idiomas. Mas o que conta é a sociologia e não a modernidade do empreendimento intelectual. Nos regimes menos repressivos da Ibero-América observa-se um arranjo caleidoscópico de células intelectuais, desde todas as variantes do socialismo e do marxismo até o protofascismo. Em outros mais repressivos (com exceção das ditaduras tumulares) há pequenos grupos de estudo fecundos que se apartam das instituições oficiais e com recursos improvisados empreendem a reconceituação da sociedade. Desde a época do conflito entre clero secular e regular sempre houve tensão entre patrocinados e insurgentes. Da mesma forma que as sociedades ibero-americanas permitem ocasionalmente a um índio, a um mulato ou a uma mulher transpor as barreiras de recrutamento e conquistar um posto de chefia, suas universidades carecem da habilidade das anglo-americanas para cooptar e esterilizar os "escritores criativos", os marxistas, as feministas e os etnicamente estigmatizados. Isso deixou *Lebensraum* (espaço vital) para pequenos grupos — de afinidade mental antes que interdisciplinar, de institucionalização quando muito precária, devotados a quixotescos projetos de reformulação a curto prazo — que tomam iniciativas intelectuais, em lugar de "equipes" permanentemente subsidiadas e burocratizadas para executar programas abstratos de erradicação do alcoolismo, da pobreza, da discriminação, do comunismo, do fascismo, do subdesenvolvimento ou, como num ilustre centro da costa oeste dos Estados Unidos, da guerra e da revolução. As instituições ibero-americanas tendem a não recrutar indolentes professores com salário fixo para declarar guerra permanente contra a injustiça. Nesse ambiente, os que travam tais guerras forjam comunidades efêmeras de mentes, engajadas — com ou sem credenciais, dentro ou fora de instituições com *pedigree* — em formular diagnósticos e elaborar alternativas. Como também

ocorre na venerável ética católica, não se declara guerra ao "pecado" — pois a vitória aboliria a sociedade e, com ela, a Igreja —, sendo necessário lidar com ele de forma casuística, caso por caso. Vimos antes que as sociedades onde se evidenciam "inquisições" — e elas ainda existem sob múltiplas formas na Ibero-América — são aquelas em que a teoria e a prática se combinam para enfrentar problemas considerados públicos. Esse tipo de pensamento é obviamente "perigoso" e recorre muitas vezes a imaginativas "formas lúdicas" cheias de alusão, metáfora e analogia histórica, que assim exigem mais da capacidade de conceitualização do cidadão que as rotineiras, meramente fatuais e geralmente fatigantes denúncias de uma imprensa livre. Na mentalidade política "liberal" a teoria encontra-se cindida e debilitada, enquanto a praxis, reduzida à eficiência, está privatizada. Daí a empáfia com que os liberais investem contra as instituições inquisitoriais.* Sua própria inquisição, como demonstrou há muito tempo *The Scarlet Letter* (A letra escarlate), está alojada na mente de cada homem — e agora, por desgraça, na de cada mulher e cada criança. Como sabe qualquer professor universitário de certa idade, se ele não diz o que o público espera ao falar de Marx, do fascismo, do racismo, das mulheres, da ecologia, do homossexualismo ou do "estilo de vida", seus ouvintes simplesmente deixam de escutá-lo. "Entre os mais velhos, o acautelamento ainda é exercido por processos conscientes: uma pessoa deve comportar-se da melhor maneira possível. Entre os jovens, porém, o discurso é vivido como já afetado pela publicidade. Com exceção dos segredos, todos pensam e falam da maneira adequada a seu grupo ou profissão." [45] O mercado liberal de idéias, concebido original-

(*) Estou longe de ser insensível à firme e eloqüente defesa feita pelo falecido Kalman H. Silvert da tradição lockeana de liberdades pessoais e direitos humanos, expressa em sua ação e em seus escritos sobre a Ibero-América. Contudo, a argumentação anglo-francesa em prol da dignidade humana tem uma contrapartida na tradição ibérica anterior, embora sua retórica ainda careça da modernização necessária para a aceitação internacional. Veja-se *The Reason for Democracy*, de Silvert (New York, Viking Press, 1977), e o meu trabalho intitulado "Kalman H. Silvert (1921-1976), a Reminiscence", em *Hispanic American Historical Review*, 57, 3 (1977), pp. 504-510.

mente como um mercado rural onde os compradores praticam a sociabilidade enquanto examinam uma variedade de produtos chegados diretamente do campo, converte-se num supermercado onde clientes isolados escolhem entre duas marcas de produtos selados em embalagens chamativas, com a etiqueta cabalisticamente impressa em caracteres diminutos.

Os ibero-americanos têm se penitenciado indevidamente ao deplorar sua incapacidade de transformar os paradigmas intelectuais do Novo Ocidente em novas sínteses culturalmente "autênticas". Como escreveu em fins do século passado o brioso crítico Sílvio Romero, "todas as nossas escolas, em qualquer área, geralmente não fizeram mais que glosar em clave menor idéias tomadas da Europa, às vezes de segunda ou terceira mão".[46] O filósofo peruano Miró Quesada simpatiza com esses intelectuais, que não se sentiam à vontade com o pensamento europeu e o amarraram, diz ele, de forma ingênua e irreflexiva a uma tradição indiferente, resignando-se a uma "vivência do desenfoque", que poderia ser entendida como uma "coexistência bifocal".[47] Roberto Schwarz adota uma posição parecida em relação às "idéias fora do lugar" no Brasil do século XIX, onde, segundo ele, as instituições burocráticas e judiciais estruturadas pelo favoritismo e pelo clientelismo faziam concessões superficiais a normas universalistas e retoricamente atribuíam "independência à dependência, utilidade ao capricho, universalidade às exceções, mérito ao parentesco, igualdade ao privilégio".[48] Essas sensíveis observações nos levam de volta a Campomanes e sua justaposição de elementos inertes. Nosso exame, ainda que apressado, do pensamento de Sarmiento, Martí, Euclides da Cunha, Molina Enríquez e Mariátegui sugere, porém, menos a coexistência desvinculada de idéias que o impacto de paradigmas estrangeiros abalizados e freqüentemente férteis numa refratária matriz de pensamento e sentimento que possui uma admirável capacidade de auto-renovação, quando não de articulação programática. O segredo da ética ibero-católica foi, a princípio, sua habilidade de combinar as rezas dos feiticeiros de Chichicastenango e dos candomblés da Bahia com o catolicismo oficial. Hoje presenciamos a combinação de marxismo-leninismo, trotskismo, maoísmo, rousseaunianismo, liberalismo de discoteca, neotomismo gálico e neofascismo dentro de uma mentalidade

que apenas está começando a descobrir uma "retórica" modernizada no sentido deliberativo ou forense. O pensador ou o cientista social ainda enfrentam, como os franciscanos e os jesuítas do período colonial, pressões para adaptação intelectual externas a eles. E aqui tropeçamos num paradoxo final, a saber: que o encontro agonístico do Velho e do Novo Ocidente na Ibero-América ao longo dos séculos pode conter um elemento dialético, ao passo que a lucreciana reunião fortuita de dados e interesses particulares que forma a "opinião" numa democracia liberal exemplifica melhor a coexistência de elementos inertes.

Finalmente torna-se claro por que é preciso uma perspectiva histórica generosa para entender a problemática ibero-americana. O desencanto da sociedade anglo-americana, embora historicamente *explicável*, faz a história ser *desnecessária como explicação*, devido à força motora auto-evidente e aparentemente autotranscendente de uma organização política racionalizada. Daí a pobreza contextual da historiografia anglo-americana, que aceita o a-historicismo jeffersoniano e persegue aquarelas evocativas, homiléticas, amontoamento de dados (sem questionamentos) e teses etnocêntricas (agora com "etnos"-multiesplendorosos). Só com o suor da testa é capaz de inventar construções para o que passou a ser um esforço puramente muscular de "história comparativa".* Também se compreende por que o penetrante intelecto de um Tocqueville, um Weber ou um Huizinga foi capaz de captar a situação anglo-americana após uma breve visita, enquanto mentes a que dificilmente se poderia atribuir menor calibre — de um Humboldt ou um Saint-Hilaire — só conseguiram oferecer vislumbres fortuitos da condição ibero-americana, mesmo tendo feito viagens mais prolongadas. Os casos de europeus que visitaram ambas as regiões confirmam esse ponto. *The American Commonwealth* (A sociedade civil americana) (1888), de James Bryce, continua sendo um clássico, enquanto

(*) Os colaboradores de C. Vann Woodward em *The Comparative Approach to American History* (New York, Basic Books, 1968) praticam o levantamento de pesos, não o salto com vara, oferecendo uma "história comparativa" não como um avanço intelectual mas como um paliativo para a visão num túnel.

seu *South America, Observations and Impressions* (América do Sul, observações e impressões) (1912) não passa de uma obra menor. As ousadas percepções de D. H. Lawrence em seus *Classic Studies in American Literature* (Estudos clássicos sobre a literatura americana) (1923) converte-se numa pré-fabricada *mitopoiesis* em *A serpente emplumada* (1926). Ou ainda: *America Set Free* (América liberada) (1929), de Keyserling é uma penetrante "psicanálise dos Estados Unidos", onde o autor se desculpa por ter ficado "muito tempo" recolhendo suas impressões, um total de quatro meses. Sua viagem ao sul, em troca, parece tê-lo atirado de encontro às cordas ontológicas, como indica claramente o título de seu livro — *South American Meditations on Hell and Heaven in the Soul of Man* (Meditações sul-americanas sobre o céu e o inferno na alma humana) (1932); em vez de um estudo desapaixonado do caráter nacional, somos confrontados com o espetáculo de um autor em luta por sua própria identidade no planalto frio dos Andes, onde ele sente que a "mineralidade" invade sua consciência. A Anglo-América, poderíamos dizer, traz sua mentalidade impressa na camiseta. Nem a forma nem o conteúdo do cálculo social variaram muito desde John Locke até as impassíveis cogitações de John Rawls. A fenda crescente que observamos entre a ideologia professada e a prática social em breve irá impor, contudo, tarefas mais pesadas aos historiadores anglo-americanos, entre elas a de entender sua própria história como uma entre as muitas do mundo, sem recorrer à desajeitada prótese da "história comparativa".

Ao pensarmos no que o futuro reserva para a Ibero-América é indispensável a imaginação histórica, pois, como suas premissas herdadas de pensamento não estão escritas com todas as letras e os supostos neo-escolásticos não receberam uma renovação explícita que os confrontasse retoricamente com as transformações industriais, precisamos recuperar as racionalidades do compromisso seletivo com preservação de opções, tão sabiamente desenvolvidas na obra de Juana Inés de la Cruz, Feijóo, Sarmiento e Mariátegui.* Disse antes que esse compromisso é "dialético", para sugerir uma inter-relação ativa em vez de uma coexistência passiva ou uma invasão unilateral. Compreendo, porém, a afirmação de Alfred MacAdam de que os escritores de ficção ibero-americanos assumem "uma atitude não dialética e não evolucionária com relação à história". Ele insiste inclusive que a Ibero-América não produziu novelas mas apenas sátiras, romances e narrativas; baseando-se em Lukács e Frye, define a novela como "um gênero que estuda o processo psicológico de personagens cujas vidas estão ligadas a posições específicas no campo de batalha dialético da história". Na narrativa ibero-americana "jamais é uma atitude hegeliana para com a história o que constitui a trama".[50] * Isso nos devolve à argumentação de Leopoldo Zea, para quem a Ibero-América do século XIX não conseguiu assimilar suas origens coloniais, tendo vivido seu passado como um presente, a dialética hegeliana não se enraizando o bastante para produzir a sedimentação da "realidade" histórica. Sem refutar essa opinião, acrescentamos-lhe uma glosa para torná-la aceitável aos empiristas, ao propor que, no caso em questão, nem a situação social da Ibero-América independente nem o arsenal disponível de filosofia social permitiam a promulgação consensual de ideologia hegemônica.

(*) Em *An American Dilemma*, Gunnar Myrdal prefacia seu estudo sobre as relações de raças nos Estados Unidos com um resumo conciso e objetivo do Credo norte-americano, para demonstrar as fissuras existentes entre ideais e prática. Os organizadores franceses e brasileiros de uma investigação posterior comparável sobre o Brasil não conseguiram, ou não lhes ocorreu, resumir um análogo "credo brasileiro".[49]

(*) Essas reflexões nos evocam o prólogo de Unamuno a suas *Tres novelas ejemplares*, onde adota a clássica posição espanhola, segundo a qual a condição humana é una quanto ao ser, e não quanto ao fazer ou ao devenir — uma criatura que traz consigo as sete virtudes e os sete pecados e que teria, segundo Unamuno, quatro níveis de "ser", partindo do positivo para o negativo. (O espanhol e o português não têm uma palavra que exprima exatamente o significado do inglês *"become"*.) Para criar pessoas que combatam pela vida, adverte Unamuno, "não acumules detalhes, não te dediques a observar exterioridades dos que convivem contigo, mas antes preocupa-te com eles, estimula-os se puderes, ama-os sobretudo e espera que um dia — ou quem sabe nunca — tragam à luz, despida, a alma de sua alma, aquilo que querem ser, num grito, num ato, numa frase, e então recolhe esse momento, guarda-o em ti e deixa que ele germine e se transforme na personagem de verdade, naquela em que verdadeiramente és". Miguel de Unamuno, *Tres novelas ejemplares y un prólogo* (Buenos Aires, Espasa-Calpa Argentina, 1939), p. 20.

Mas também advertimos que esta poderia ser uma interpretação demasiadamente instrumental da argumentação de Zea.

Temos agora de jogar com três formulações. A primeira é a idéia de Zea de que o processo dialético teve um curto-circuito e agora espera que o conhecimento volte a conectar-se com a "realidade" imanente. A segunda é o argumento da hegemonia, segundo o qual não havia "condições objetivas" após a independência que permitissem a aceitação consensual da dominação, a aquiescência a premissas ideológicas, tal como ilustramos no debate sobre o aborto nos Estados Unidos. O primeiro argumento busca um ato voluntarista de percepção e aponta para a liberdade; o segundo busca condições conjunturais e aponta para uma dominação não coercitiva. Ao projetarem-se adiante, ambas as argumentações teriam muito a aprender com a apropriação da "realidade" de Mariátegui, com a tomada de consciência que a Ibero-América alcançou no pensamento social e político, nas artes e nas letras da época modernista, depois da Primeira Grande Guerra Mundial. O argumento hegemônico, sobretudo, teria muito o que dizer da integração nacional, ou incorporação social, que ocorreu durante nosso século. Em realidade, temos hoje analistas políticos que se limitam a distinguir na Ibero-América entre "regimes" — implicando *faits accomplis* hegemônicos — e "situações" — onde aqueles se mostram incipientes. Mas será que, sob um "regime" como o mexicano, ou talvez o cubano, poderemos falar de hegemonia no mesmo sentido que a palavra tem para o mundo anglo-atlântico, isto é, de um corpo político cujo cidadão médio carece de um sentimento de "obediência" e aceita os termos de debate político como projeções voluntárias de si mesmo? Nossas reflexões anteriores sugerem que não é esse o caso.

Isso nos conduz à terceira formulação, o argumento de MacAdam. Ele sustenta que mesmo uma ou duas gerações após a tomada de consciência modernista os escritores de ficção ibero-americanos ainda se aferram a uma construção não evolutiva de suas sociedades. A afirmação é importante se buscamos na literatura contemporânea versões confiáveis ou "interpretadas" do passado da região, agora que os "pensadores" são vistos como cientistas sociais no processo seletivo ou simbólico do desencanto ibero-americano. E o que é mais importante: essa

interpretação aponta significados da narrativa ibero-americana para o resto do Ocidente, onde a novela, como Jameson observa, está ameaçada por contingências gêmeas. À medida que ali a experiência privada deixa de coincidir com a realidade social, o escritor que se empenha numa experiência existencial e subjetiva corre o risco de apresentar um estudo de caso impossível de generalizar. Mas, se tenta "dominar a estrutura objetiva do mundo social", cai nas categorias do conhecimento abstrato e não na experiência concreta.[51] Nenhum desses perigos parece ameaçar os melhores escritores ibero-americanos.

Será preciso agora habilidade para unificar de um só golpe os três argumentos interessantes. Primeiramente, devemos distinguir a posição neo-hegeliana de Zea do evolucionismo do mundo anglo-atlântico. Zea não busca a solução de "problemas" nem a resolução de forças, mas a recuperação de um desígnio imanente. Essa recuperação pressupõe, como disse Hegel, as paixões humanas, sem as quais o conceito idealista de "missão" se reduz ao cálculo cientificista de um "teste de aptidão". O aspecto agonístico da visão de Zea deve ser interpretado como uma dialética da recuperação, um diálogo com a história, em vez de uma transcendência evolutiva que joga fora os andaimes do passado, que relega a história a um álbum de memórias. A recuperação do desígnio ou da missão históricos seria portanto um processo emancipador, deveria culminar na liberdade: não a liberdade da democracia liberal, uma liberdade privatizada que no âmbito coletivo se caracteriza por realizações tecnológicas e econômicas à expensas de outros povos e da natureza, mas a liberdade da auto-identificação com a história e a comunidade. O conteúdo neo-escolástico dessa segunda formulação — o alcance da graça através da obediência "ativa" do livre arbítrio — é arcaica para os ouvidos modernos, de um modo como a formulação primária de Locke ainda não chegou a ser completamente. Daí a importância do recurso ibero-americano à "vontade geral" rousseauniana, que leva adiante a intenção neo-escolástica mais generosamente que o liberalismo.

Expressa em termos neo-escolásticos, neo-hegelianos ou rousseaunianos, a busca de "liberdade" revela-se agora compatível com uma situação hegemônica, tal como Suárez, Hegel e Rousseau haviam afirmado. Reconheço que até aqui utilizamos

o termo "hegemonia" sem grande exatidão, para indicar tanto o domínio internacional de potências mundiais como a aceitação intranacional não imposta de um "regime" e uma ideologia de dominação. Neste segundo sentido, "hegemonia" tem significados complexos que não resultam claramente das mobilizações eficientes do mundo anglo-atlântico. Raymond Williams vai ainda mais longe que Laclau ao instar-nos a entender a hegemonia não simplesmente como baseada em idéias e crenças conscientes, num sistema formal de significados que representam uma visão de mundo ou a perspectiva de uma classe, mas como "processo social vivido".[52] Ela requer defesa, modificação, renovação e recriação constantes e precisa levar em conta as pressões exógenas. Nessa noção de hegemonia estão implicadas a "contra-hegemonia e a hegemonia alternativa" como elementos persistentes da prática. "A realidade de qualquer hegemonia, no sentido político e cultural amplo, é que, embora por definição seja sempre dominante, não é nunca total nem exclusiva". Isso nos leva de volta ao nosso argumento de que o ibero-americano está melhor equipado e situado que o anglo-americano para manter construções alternativas da realidade social. Ao assinalar que as obras de arte "são muitas vezes especialmente importantes como fontes dessa complexa evidência", Williams nos remete ao argumento de MacAdam de que as realizações exemplares da ficção ibero-americana não estão construídas sobre bases evolutivas ou agonísticas. Mas quando reconhecemos tais obras como arsenais de compreensão ou mesmo representações da força motora evolutiva, percebemos de que maneira suas complexas mensagens podem alimentar o compromisso histórico exigido por Zea ou as visões alternativas requeridas pela compreensão da hegemonia de Williams. Ao construir a dialética em termos quase freudianos como reelaboração criativa de arquétipos em vez de um processo de transformação radical, operamos uma distinção no conceito primário de evolucionismo, resgatando-o da circularidade ou da repetição inerte, e ao mesmo tempo unificamos nossas linhas de raciocínio.

Se os mestres da ficção ibero-americana responderam de forma muito alusiva à questão dialética, os cientistas sociais identificaram pelo menos a importância dos mediadores culturais, seja em aldeias remotas, seja no *jet-set* das conferências

internacionais e dos acordos intergovernamentais. O instinto acadêmico, porém, tende a apresentar o mediador como um agente unidirecional do impulso modernizador; e quando reunimos o *corpus* da investigação "científica", o que vemos é um sentido de "evolução" praticamente consumado, exemplificado na comercialização das relações humanas, na "integração nacional" e na "inserção" nacional na economia capitalista mundial. Com isso se perpetua um tipo de investigação como a de Robert Redfield: ao invés de se aprofundar na história mexicana, ele postula com muita prudência uma seqüência evolutiva dos povoados tribais para as cidades modernas, sempre examinada do ponto de vista contemporâneo, que parece desembocar fatalmente na desorganização cultural, na secularização e na individualização. Essa imposição da polaridade de Maine, Tönnies e Durkheim o impediu de ver a lógica de sua intromissão histórica na sociedade local. Também o impediu de entender por que a hierarquização, uma racionalidade supostamente "tradicional", adquire características marcadas e recalcitrantes nas relações étnicas de uma sociedade "moderna" como a sua própria.[53] Com menos graça que Redfield, investigadores modernos se agarram a construções heurísticas a-históricas para não serem tragados pelas areias movediças do empirismo liberal ou do "realismo" marxista. Eles não percebem que tais abstrações diferem muito do tipo ideal weberiano, uma "simplificação tipológica" firmemente arraigada no contexto histórico.

A imaginação literária sente-se atraída pelos modelos conceituais ibero-americanos do compromisso e da ética persistente. Daí seu fascínio pelo barroco, o "mundo labiríntico" de Gôngora, onde o governo luta por se manter em meio a mudanças sem direção, onde o "prudencialismo" tácito qualifica os critérios morais sem suspendê-los, onde a argumentação escolástica está embotada mas conserva sub-repticiamente seu prestígio.[54] As tentativas dos cientistas sociais de identificar uma tradição antiga com estruturas específicas de controle político autoritário, corporativista ou burocrático estão condenadas ao fracasso. O que subsiste, no período que analisamos, são amplos traços de uma visão de mundo, não manifestações institucionais. Agora que o abismo entre as crenças herdadas e as circunstâncias percebidas cresce ameaçadoramente no mundo anglo-americano, a

visão "barroca" torna-se atrativa também ali, e é sintomático que a ficção ibero-americana esteja em moda. Num mundo em que a população deve chegar a seis ou sete bilhões de almas no ano 2000 e talvez o dobro em 2050, em que o nomadismo afeta tanto os deserdados como os executivos, em que o sonho burguês da casa própria com jardim se desvanece, em que as elites têm de se proteger atrás de burocracias labirínticas contra as massas importunas, em que as ideologias racionalistas cedem ante os cultos mistagógicos, em que o impulso de curiosidade intelectual se debilita, em que os gigantescos Estados nacionais se tornam impotentes e erráticos por falta de fibra — num mundo assim, cabe pensar se alguma recompensa, ou até mesmo uma incerta "liderança" mundial, não está reservada a um povo que conserve a capacidade de visualizar e refletir sobre sua própria condição, a um povo que, no espírito de Vitoria e Suárez, consiga enxergar uma lei natural para o mundo em sua diversidade, ao invés de defender, no espírito de Hobbes e Locke, uma fórmula mecanicamente repetitiva de direitos naturais egocêntricos. Mas aqui falamos de décadas, talvez de séculos, não de anos.

/ótimo

NOTAS

I. PRE-HISTÓRIA

(1) John L. Phelan, "Pan-Latinism, French Intervention in Mexico (1861-1867) and the Genesis of the Idea of Latin America" in *Conciencia y autenticidad históricas, escritos em homenaje a Edmundo O Gorman*, ed. Juan A. Ortega y Medina (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1968), pp. 279-98.

(2) "Toward a Theory of Spanish American Government", *Journal of the History of Ideas* 15, 1 (1954): 71-93; "The Heritage of Latin America" in Louis Hartz *et al., The Founding of New Societies* (New York: Harcourt, Brace and World, 1964), pp. 123-77.

(3) Mario Góngora, *Studies in the Colonial History of Spanish America* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 68.

(4) Sumner C. Powell, *Puritan Village* (Garden City: Doubleday and Co., 1965), p. 183.

(5) Hartz, *Founding of New Societies*, pp. 3-48.

(6) Leopoldo Zea, *The Latin-American Mind* (Norman: University of Oklahoma Press, 1963), pp. 3-15.

(7) Devo essa sugestão a Dain E. Borges.

(8) Robert N. Bellah, *The Broken Covenant* (New York: Seabury Press, 1975).

(9) Benjamin Nelson, "Conscience, Science, Structures of Consciousness", *Main Currents in Modern Thought* 29, 2 (1972): 52; "Self-images and Systems of Spiritual Direction in the History of European Civilization" in *The Question for Self-Control: Classical Philosophies and Scientific Research*, ed. S. Z. Klausner (New York: Free Press, 1965), p. 64. Os ensaios mais importantes de Nelson estão reunidos em *Der Ursprung der Moderne Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1977) e *On the Roads Modernity — Conscience, Science and Civilizations* (Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1981). Sua bibliografia completa pode ser encontrada nesses volumes.

(10) Etienne Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy* (New

York: Charles Scribner's Sons, 1936) pp. 352, 476. Sobre Abelardo, ver David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (New York: Vintage Books, 1962), cap. 10; Paul Vignaux, *Philosophy in the Middle Ages* (New York: Meridian Books, 1959), pp. 51-59.

(11) David Knowles, "The Historical Context of the Philosophical Work of St Thomas Aquinas" in *Aquinas: a Collection of Critical Essays*, ed. Anthony Kenny (Garden City: Doubleday and Co., 1969), pp. 16-19.

(12) Gordon Leff, *The Dissolution of the Medieval Outlook* (New York: Harper and Row, 1976).

(13) Benjamin Nelson, "The Quest for Certitude and the Books of Scripture, Nature, and Conscience" in *The Nature of Scientific Discovery*, ed. Owen Gingerich (Washington: Smithsonian Institution Press, 1975), pp. 357-64, e "The Early Modern Revolution in Science and Philosophy", *Boston Studies in the Philosophy of Science* 3 (Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1968): 3-12; Joseph de Finance, "Cogito cartesien et reflexion thomiste", *Archives de Philosophie* 16, 2 (1946): 150-79. Em *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*, nova ed. (New York: Harper and Row, 1970) Robert K. Merton obscurece a questão ao limitar-se à institucionalização da ciência na Inglaterra e utilizar uma perspectiva weberiana distorcida para sugerir "importantes", quando não "indispensáveis", vínculos entre o puritanismo e o desenvolvimento científico.

(14) Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain* (Oxford: Oxford University Press, 1963), p. 3; Otis H. Green, *Spain and the Western Tradition* (4 vols., Madison: University of Wisconsin Press, 1968), III: 333-34.

(15) Citado em Carlos G. Noreña, *Studies in Spanish Renaissance Thought* (Haia: Martinus Nijhoff, 1975), p. 6.

(16) Carlos G. Norena, *Juan Luis Vives* (Haia: Martinus Nijhoff, 1970), pp. 27, 44.

(17) Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, 2.ª ed. em espanhol (México: Fondo de Cultura Económica, 1966); também José Luis Abellán, *El erasmismo español* (Madrid: Editorial Gráfica Espejo, 1976).

(18) Juan J. Linz, "Intellectual Roles in Sixteenth and Seventeenth-Century Spain", *Daedalus* (verão de 1972): 59-108.

(19) Richard L. Kagan, *Students and Society in Eearly Modern Spain* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974), pp. 62-73.

(20) Ottavio di Camillo, *El humanismo castellano del siglo XV* (Valencia: Torres, 1976).

(21) J. A. Fernández-Santamaria, *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance 1516-1559* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), cap. 6 e 7. Carmem Ramos contrasta a interpretação a-histórica e "liberal" de Sepúlveda por Lewis Hanke com a posição historicista de seu crítico, Edmundo O'Gorman, em "Edmundo O'Gorman como polemista", *Consciencia y autenticidad*, ed. Ortega y Medina, pp. 49-58.

(22) Green, *Spain and the Western Tradition*, III: 325.

(23) José Antonio Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960), pp. 49-51; Ursula Lamb, "Cosmographers of Seville: Nautical Science and Social Experience" in *First Images of America*, ed. Fredi Chiapelli (2 vols., Berkeley: University of California Press, 1976), II: 675-86; Pierre Vilar, "Los primitivos españoles del pensamiento económico" in *Crecimiento y desarrollo* (Barcelona: Ediciones Ariel, 1964), pp. 175-207.

(24) A. H. de Oliveira Marques, *History of Portugal*, ed. (New York: Columbia University Press, 1976), I: 190-207; Antonio José Saraiva, *História da cultura em Portugal* II (Lisboa: Jornal do Foro, 1953), pp. 472-76, 501-63; Virgínia Rau, "Aspectos do pensamento econômico português durante o século XVI", *Comércio Português* 171-73 (1961): 3-22; Linz, "Intellectual Roles", p. 68.

(25) Green, *Spain and the Western Tradition*, IV: 167.

(26) Benjamin Nelson, "Conscience and the Making of Early Modern Cultures: *The Protestant Ethic* beyond Max Weber", *Social Reasearch* 36 (1969): 4-21.

(27) G. Picard, "Le Thomisme de Suarez", *Archives de Philosophie* 18, I (1949): 128; José Ferrater Mora, "Suárez y la filosofía moderna" in *Cuestiones disputadas* (Madrid: Revista de Occidente, 1955), pp. 151-77.

(28) H. Outram Evennett, *The Spirit of the Counter-Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), pp. 44-47, 56-66; Green, *Spain and the Western Tradition*, IV: 137.

(29) Robert P. Scharlemann, *Thomas Aquinas and John Gerhard* (New Haven: Yale University Press, 1964), pp. 11-12, 22-28.

(30) Max Weber, *Economy and Society* (2 vols., Berkeley: University of California Press, 1978), II: 1204.

(31) *The Politics of Johannes Althusius*, editado e traduzido por Frederick S. Carney (London: Eyre and Spottiswoode, 1965); Nelson, "Conscience and Early Modern Cultures", pp. 16-17; Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (2 vols., New York: Harper and Brothers, 1960), II: 634-35.

(32) Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought* (New York: Harper and Row, 1961), pp. 92-119; "Renaissance Aristotelianism", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 6, 2 (1965): 157-74; *Eight Philosophies of the Italian Renaissance* (Stanford: Stanford University Press, 1964).

(33) John H. Randall, Jr., *The School of Padua and the Emergence of Modern Science* (Padua: Editrice Antenore, 1961) e "Paduan Aristotelianism Reconsidered" in *Philosophy and Humanism*, ed. Edward P. Mahoney (New York: Columbia University Press, 1976), pp. 275-82; Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972); Eric Cochrane, "Science and Humanism in the Italian Renaissance", *American Historical Review* 81, 5 (1976): 1039-57; Eugenio Garin, *Science and Civic Life in*

the Italian Renaissance (Garden City: Doubleday and Co., 1969); Hélène Védrine, *Les philosophies de la Renaissance* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971).

(34) Benedetto Croce, "A Working Hypothesis: the Crisis of Italy in the Cinquecento and the Bond between the Renaissance and the Risorgimento" in *The Late Italian Renaissance 1525-1630*, ed. Eric Cochrane (London: Macmillan, 1970), pp. 23-42; Benjamin Nelson, "Vico and Comparative Historical Civilizational Sociology", *Social Research* 43, 4 (1976): 874-81; Franco Venturi, *Italy and the Enlightenment* (New York: New York University Press, 1972).

(35) Benjamin Nelson, "'Probabilistis', 'Anti-probabilistis', and the Quest for Certitude in the 16th and 17th Centuries", Xème Congrès International D'Histoire des Sciences, *Actes* (Paris: Herrmann, 1965), I: 269-72; Pablo Macera Dall'Orso, "El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII", *Nueva Corónica* 1 (1963): 1-31; Ricardo Krebs Wilckens, *El pensamiento histórico, político y económico del Conde de Campomanes* (Santiago: Universidad de Chile, 1960), pp. 151-55.

(36) "Theory of Spanish American Government".

(37) Ramón Menéndez Pidal, "Los Reyes Católicos según Maquiavelo y Castiglioni" in *Los Reyes Católicos y otros estudios* (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1962), p. 60.

(38) Fernández-Santamaria, *State, War and Peace*, cap. 8.

(39) José Antonio Maravall, *La teoría española del estado en el siglo XVII* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1944); "Maquiavelo y maquiavelismo en España" e "La corriente doctrinal del tacitismo político en España" in *Estudios de historia del pensamiento español*, serie tercera: siglo XVII (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1975), pp. 39-76, 77-105. Também: Donald W. Bleznick, "Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Journal of the History of Ideas* 19, 4 (1958): 542-50; Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (Garden City: Doubleday and Co., 1955), cap. 9, 10.

(40) Lionel Cecil Jane, *Liberty and Despotism in Spanish America* (Oxford: Clarendon Press, 1929).

(41) Green, *Spain and the Western Tradition*, III: 175, 231.

(42) Citado em Fernández-Santamaria, *State, War and Peace*, p. 66.

(43) Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), pp. 120-28; também C. B. Macpherson, "Hobbes's Bourgeois Man" in *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford: Clarendon Press, 1973), pp. 238-50. Luis Sánchez Agesta sucintamente contrasta os princípios do Estado no pensamento renascentista espanhol e no subseqüente pensamento anglo-francês em *El concepto del estado en el pensamiento español del siglo XVI* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959), pp. 22-28.

(44) Green, *Spain and the Western Tradition*, IV: 249.

(45) John H. Randall, Jr., *The Career of Philosophy*, vol. 1, *From the Middle Ages to the Enlightenment* (New York: Columbia University Press, 1962), p. 553.

(46) Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt, Brace and World, 1955); Garry Wills, *Inventing America, Jefferson's Declaration of Independence* (New York: Random House, 1979); George Mace, *Locke, Hobbes, and the Federalist Papers* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1979).

(47) Randall, *Career of Philosophy*, I: 653-55.

(48) Frederic Jameson, *Marxism and Form* (Princeton: Princeton University Press, 1971), p. 368.

(49) Perry Anderson, "Origins of the Present Crisis", *New Left Review* 23 (1964): 26-53.

(50) Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory* (London: Verso Editions, 1979), pp. 161-62. Meu ensaio "Manchester Economics and Paulista Sociology" in *Manchester and São Paulo, Problems of Rapid Urban Growth*, editado por D. Wirth e Robert L. Jones (Stanford: Stanford University Press, 1978), pp. 7-34, compara a Inglaterra e o Brasil enquanto cenários para a ideologia hegemônica.

(51) O. Carlos Stoetzer, *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution* (New York: Fordham University Press, 1979), pp. 39-59.

(52) Tulio Halperín Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo* (Buenos Aires: EUDEBA, 1961), cap. 2.

(53) José Antonio Maravall, "Saavedra Fajardo: moral de acomodación y carácter conflictivo de la libertad" in *Estudios de historia del pensamiento español*, serie tercera, siglo XVII (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1975), p. 179; ver também sua *Teoría español del estado.*

(54) Luis Sánchez Agesta, *El pensamiento político del despotismo ilustrado* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953), p. 95.

II. HISTÓRIA

(1) *Puritan Political Ideas*, ed. Edmund S. Morgan (Indianopolis: Bobbs-Merrill Co., 1965), p. XV.

(2) Stoetzer, *Scholastic Roots*, p. 69.

(3) Juan J. Linz, "Tradition and Modernity in Spain", trabalho apresentado na Conferência *Daedalus* sobre as sociedades pós-tradicionais, Roma, 22-26 de março de 1972.

(4) Stoetzer, *Scholastic Roots*, p. ix.

(5) Adel Cháneton, *Un precursor de Sarmiento* (Buenos Aires: M. Gleizer, 1934), pp. 11-46.

(6) *Selected Writings of Bolívar*, ed. Harold A. Bierck, Jr. (2 vols., New York: Colonial Press, 1951), I: 268.

(7) Roberto Da Matta, *Ensaios de antropologia estrutural* (Petrópolis: Editora Vozes, 1973), pp. 121-73, e *Carnavais, malandros e heróis* (Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979).

(8) Pablo González Casanova, *El misoneismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII* (México: El Colegio de México, 1948); Monalisa Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México* (México: El Colegio de México, 1945); Maria Odila da Silva Dias, "Aspectos da Ilustração no Brasil", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 278 (1968): 105-70; *Pensamiento de la Ilustración, economía y sociedad ibero-americanas en el siglo XVIII*, ed. José Carlos Chiaramonte (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979).

(9) Góngora, *Studies in Colonial History*, pp. 177-205; também Rafael Moreno, "Modern Philosophy in New Spain" in Mario de la Cueva *et al.*, *Major Trends in Mexican Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966), pp. 155-83.

(10) Ver Víctor Andrés Belaúnde, *Bolívar and the Political Thought of the Spanish American Revolution* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1938).

(11) Natalio R. Botana, *El orden conservador, la política argentina entre 1880 y 1916* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1977), p. 46.

(12) Laclau, *Politics and Ideology*, pp. 158-76.

(13) Richard Herr, *The Eighteenth Century Revolution in Spain* (Princeton: Princeton University Press, 1958), pp. 194-200.

(14) John Leddy Phelan, *The People and the King, the Comunero Revolt in Colombia, 1781* (Madison: University of Wisconsin Press, 1978); Katia de Queirós Mattoso, *Presença francesa no movimento democrático bahiano de 1798* (Salvador: Editora Itapuã, 1969); Luís Henrique Dias Tavares, *História da sedição intentada na Bahia em 1798* (São Paulo: Livraria Pioneira, 1975); Florisvaldo Mattos, *A comunicação social na Revolução dos Alfaiates* (Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1974).

(15) Góngora, *Studies in Colonial History*, p. 201.

(16) Perry Miller, *Errand into the Wilderness* (New York: Harper and Row, 1964), p. 162.

(17) *Sarmiento's Travels in the United States in 1847*, traduzido e prefaciado por Michael Aaron Rockland (Princeton: Princeton University Press, 1970). A senhora Horace Mann traduziu a biografia de Sarmiento por Juan Facundo Quiroga em 1868 com o título de *Life in the Argentine Republic in the Days of the Tyrants or, Civilization and Barbarism* (New York: Collier Books, 1961).

(18) Virgilio Tosta, *Fermín Toro, político y sociólogo de la armonía* (Caracas: Imprenta Juan Bravo, 1958), p. 89. Ver também Germán Carrera Damas, "Consideraciones sobre los límites históricos del liberalismo en Venezuela", *Paideia* 2, 2 (1959): 3-13.

(19) Fermín Toro, *Reflexiones sobre la ley de 10 de abril de 1834 y otras obras* (Caracas: Ministerio de Educación Nacional, 1941), pp. 11-117. Também: Miriam Williford, *Jeremy Bentham in Spanish America* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1980).

(20) Ver minha discussão sobre Miguel Samper, Joaquín Capelo,

e Juan Agustín García em "Latin American Intelectuals and the City, 1860-1940", *Journal of Latin American Studies* 10, 2 (1978): 219-38.

(21) Wanderley Guilherme dos Santos, "Liberalism in Brazil: Ideology and Praxis", in *Terms of Conflict, Ideology in Latin American Politics*, ed. Morris J. Blachman e Ronald G. Hellman (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1977), pp. 1-38.

(22) Ver Manuel Giménez Fernández, *Las Doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América* (Seville: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1947); Lincoln Machado Ribas, *Movimientos revolucionarios en las colonias españolas de América* (Montevideo: Editorial Claridad, 1940).

(23) Vejam-se os onze estudos da Universidade Nacional Autônoma do México, Departamento de Humanidades, *Presencia de Rousseau* (México, 1962), especialmente José Miranda, "El influjo político de Rousseau en la Independencia mexicana" (259-91), Jesús Reyes Heroles, "Rousseau y el liberalismo mexicano" (293-325), Miguel de la Madrid Hurtado, "La soberanía popular en el constitucionalismo mexicano y las ideas de Rousseau" (327-66), e Jaime Jaramillo Uribe, "Rousseau y el pensamiento colombiano de los siglos XVIII y XIX" (367-94). Duas contribuições a esse volume foram transformadas em livros: Adolfo Sánchez Vázquez, *Rousseau en México* (México: Editorial Grijalbo, 1969), e Boleslao Lewin, *Rousseau y la independencia argentina y americana* (Buenos Aires: EUDEBA, 1967). Jefferson Rea Spell realizou um estudo pioneiro de influências em *Rousseau in the Spanish World before 1833* (Austin: University of Texas Press, 1938).

(24) Andrew Levine, *The Politics of Autonomy, a Kantian Reading of Rousseau's Social Contract* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1976), p. 184.

(25) Miranda, "Influjo político de Rousseau", p. 267.

(26) *Ibid.*, pp. 276-77.

(27) As referências de Marx ao México foram inspiradas em grande parte por sua hostilidade a Napoleão III e à intervenção francesa. Luis E. Aguilar, *Marxism in Latin America* (New York: Alfred A. Knopf, 1968), p. 3.

(28) Como orientação, ver Pablo González Casanova, "Los primeros marxistas de América Latina", *Sábado, Suplemento Unomásuno* 175 (14 mar. 1981): 2-3; Gastón García Cantú, capítulo "México y Marx" in *El socialismo en México, siglo XIX*, 3.ª ed. (México: Ediciones Era, 1980), pp. 187-98; Juan F. Marsal, capítulo "Escuela marxista" in *La sociología en Argentina* (Buenos Aires: Los Libros del Mirasol, 1963), pp. 95-108; e Vamireh Chacon, "O pensamento marxista no Brasil" in *As idéias filosóficas no Brasil, século XX, parte 1*, ed. Adolpho Crippa (São Paulo: Editora Convívio, 1978), pp. 74-90.

(29) *El Marxismo en América Latina*, ed. Carlos Altamirano (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1972), p. 7.

(30) Julio Godio, *Historia del movimiento obrero latino-americano*,

vol. 1, *Anarquistas y socialistas, 1850-1918* (México: Editorial Nueva Imagen, 1980), pp. 140-45.

(31) Citado em García Cantú, *El socialismo en México*, p. 194.

(32) Ver o capítulo "Classical Marxism and Russian Marxism" in Nicolas Berdyaev, *The origin of Russian Communism* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960), pp. 94-113. Também Michael Confino, "On Intelectuals and Intellectual Traditions in Eighteenth- and Nineteenth-Century Russia", *Daedalus* (primavera de 1972): 117-49; Andrzej Walicki, "Russian Social Thought", *Russian Review*, separata, 1977; Isaiah Berlin, *Russian Thinkers* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978); Weber, *Economy and Society*, I: 515-6.

(33) Philip S. Foner editou traduções dos escritos de José Martí sobre os Estados Unidos e a América Latina, com o título de *Inside the Monster* (New York: Monthly Review Press, 1975) e *Our America* (New York: Monthly Review Press, 1977).

(34) Gordon K. Lewis, "Main Currents in Caribbean Thought", MS a ser publicada por Johns Hopkins University Press. Em linguagem jornalística John M. Kirk mostra como o pensamento de Martí adquiriu uma roupagem marxista na Cuba revolucionária: "From 'Inadaptado Sublime'to 'Líder Revolucionario': Some Further Thoughts on the Presentation of José Martí", *Latin American Research Review* 15, 3 (1980): 127-47.

(35) Clóvis Moura, *Introdução ao pensamento de Euclides da Cunha* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964), pp. 102-25. Moura também observa que o marxismo foi recebido com ceticismo por outros pensadores brasileiros: Tobias Barreto, Sílvio Romero, Farias Brito. Os dois artigos de Euclides da Cunha para *O Estado de S. Paulo* estão em sua *Obra completa* (2 vols., Rio de Janeiro: José Aguilar, 1966), I: 190-96, 606-08. Samuel Putnam traduziu "Os sertões" com o título de *Rebellion in the Backlands* (Chicago: University of Chicago Press, 1944).

(36) Ver o prólogo de Arnaldo Córdova ao livro de Molina *Los grandes problemas nacionales (1909)*, 2.ª ed. (México: Ediciones Era, 1979), pp. 9-68; estão incluídos textos adicionais dos anos 1911-1919.

(37) Ver a crítica do marxismo por Luis Recaséns Siches, eminente filósofo do direito espanhol e professor na Universidade Nacional do México, "Human Life, Society and Law" in *Latin-American Legal Philosophy*, vol. 3 *20th Century Legal Philosophy Series* (Cambridge: Harvard University Press, 1948), pp. 278-81.

(38) Fernando Henrique Cardoso, *As idéias e seu lugar* (Petrópolis: Editora Vozes, 1980), p. 21.

(39) Fundamentais para essa discussão são os *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality* de Mariátegui (Austin: University of Texas Press, 1971), *Defensa del marxismo*, 4.ª ed. (Lima: Editora Amauta, 1969), *El alma matinal*, 4.ª ed. (Lima: Editora Amauta, 1972), e *Obra política*, uma antologia editada por Rubén Jiménez Ricárdez (México: Ediciones Era, 1979). Em seu detalhado e profundo estudo, *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974), Diego Meseguer Illán enfatiza ou, segundo alguns, exagera a heterodoxia do marxismo de Mariátegui.

(40) Ver as "Cartas de Italia" de Mariátegui, 2.ª ed. (Lima: Editora Amauta, 1972); também Estuardo Núñez, *La experiencia europea de José Carlos Mariátegui y otros ensayos* (Lima: Editora Amauta, 1978), e Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui* (México: Ediciones Pasado y Present, 1981).

(41) *Alma matinal*, p. 192.

(42) Mariátegui, *Signos y obras*, 3.ª ed. (Lima: Editora Amauta, 1971), p. 86; ver também "José Carlos Mariátegui y la recepción del surrealismo en el Perú" in Núñez, *La experiencia europea*, pp. 69-87.

(43) H. Stuart Hughes discute Bergson, Pareto, Labriola, Croce, Sorel, Gramsci e a crítica marxista pós-1890 em *Consciousness and Society*, ed. rev. (New York: Random House, 1977).

(44) Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, 2.ª ed. (2 vols., Lima: Francisco Moncloa, 1967), II: 320.

(45) Quanto às controvérsias sobre a autenticidade do marxismo de Mariátegui, ver Robert Paris *et al.*, *El marxismo latino-americano de Mariátegui* (Buenos Aires: Ediciones de Crisis, 1973), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, ed. José Aricó (México: Ediciones Pasado y Presente, 1978); Harry E. Vanden, "Mariátegui: Marxismo, Comunismo, and Other Bibliographic Notes", *Latin American Research Review* 14, 3 (1979): 61-86. De particular interesse são os artigos incluídos no livro de Aricó, de autoria de V. M. Miroshevski, Jorge del Prado e Moisés Arroyo Posadas, publicados no jornal cubano *Dialéctica* na década de 1940, que discutem o "populismo" (no sentido russo de "narodnichestvo") de Mariátegui e sua suposta conversão ao leninismo.

(46) "Revolution and Ideology in the Late Twentieth Century" in Macpherson, *Democratic Theory*, pp. 157-69.

III. À SOMBRA DO PORVIR

(1) Hugo García Salvattecci, *Sorel y Mariátegui* (Lima: Enrigue Delgado Valenzuela, s.d.), p. 233.

(2) Como seus títulos indicam, F. S. C. Northrop adota claramente esse ponto de vista em *The Meeting of East and West, and Inquiry concerning World Understanding* (New York: Macmillan, 1946), *Ideological Differences and World Order* (New Haven: Yale University Press, 1949), *The Taming of the Nations, a Study of the Cultural Bases of International Policy* (New York: Macmillan, 1952), e *Cross-Cultural Understanding* (New York: Harper & Row, 1964). Northrop estuda os casos do México em *Meeting of East and West* (cap. 2) e do Uruguai em "The Struggle for Order and Progress: an Ideological Approach", *Civilisations* 5, 4 (1955): 523-39.

(3) Baseio-me especialmente em Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: Continuum, 1947); Theodor W. Adorno, *Minima Moralia, Reflections from Damaged Life* (London NLB, 1974), e Horkheimer e Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Herder and Herder, 1972). Também importante é um vertiginoso trabalho, "The Future of Illusions", *Psychoanalysis* 2, 4 (1954): 16-37, de Benjamin Nelson, que freqüentou o Instituto de Investigação Social em Morningside Heights, cujas idéias influenciaram fortemente a primeira parte desse ensaio. Para visões de conjunto, leia-se do Instituto de Investigação Social de Frankfurt, *Aspects of Sociology* (Boston: Beacon Press, 1972); *Critical Sociology*, ed. Paul Connerton (Harmondsworth: Penguin Books, 1976), e *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. Andrew Arato e Eike Gebhardt (New York: Urizen Books, 1978). Para a história da escola, ver: Martin Jay, *The dialectical Imagination, a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (Boston: Little, Brown and Co., 1973), e Zontán Tar, *The Frankfurt School* (New York: John Wiley & Sons, 1977). Para uma visão crítica: Paul Connerton, *The Tragedy of Enlightenment, an Essay on the Frankfurt School* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

(4) Horkheimer, *Eclipse of Reason*, p. 128.

(5) Horkheimer e Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 88.

(6) R. Díaz-Guerrero, *Psychology of the Mexican, Culture and Personality* (Austin: University of Texas Press, 1976), p. 104.

(7) Adorno, *Minima Moralia*, p. 50. Ver também sua *Introduction to the Sociology of Music* (New York: Seabury Press, 1976) e *Philosophy of Modern Music* (New York: Seabury Press, 1980). A clássica comparação de Adorno entre Schoenberg e Stravinsky pretende mostrar a tensão, fundamental para a nossa época, entre uma música que procura explodir o idioma, o sentimento e as idéias recebidas e uma que os reforça.

(8) Horkheimer e Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, p. 155.

(9) Horkheimer, *Eclipse of Reason*, pp. 140-41.

(10) Connerton, *Tragedy of Enlightenment*, pp. 54, 121-22.

(11) Adorno, *Minima Moralia*, p. 59.

(12) R. P. Dore, "Latin America and Japan Compared" in *Continuity and Change in Latin America*, ed. John J. Johnson (Stanford: Stanford University Press, 1964), pp. 227-49.

(13) *Ibid.*, p. 237.

(14) Peter Fry, "Two Religious Movements. Protestanism and Umbanda" in *Manchester and São Paulo*, ed. Wirth e Jones, pp. 177-202.

(15) *Ibid.*, p. 194. Em *Worker in the Cane* (New Haven: Yale University Press, 1960) Sidney W. Mintz conta a história de um trabalhador rural portorriquenho que se converteu ao pentecostalismo; os detalhes dessa história de vida enriquecem as generalizações de Fry num ambiente um pouco diferente.

(16) Herbert Marcuse, "Some Social Implications of Modern Technology" in *Frankfurt School Reader*, ed. Arato e Gebhardt, p. 143.

(17) Connerton, *Tragedy of Enlightenment*, pp. 110-18.

(18) Glen Caudill Dealy, *The Public Man, an Interpretation of Latin American and Other Catholic Countries* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1977). Por razões óbvias, meu prefácio ao livro de Dealy só faz uma menção delicada a esse grave equívoco.

(19) Connerton, *Tragedy of Enlightenment*, p. 125.

(20) Ver especialmente "Science as a Vocation" de Max Weber in *From Max Weber: Essays in Sociology* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1947), pp. 129-56. Também Guenther Roth e Wolfgang Schluchter, *Max Weber's Vision of History, Ethics and Methods* (Berkeley: University of California Press, 1979), p. 54.

(21) Jameson, *Marxism and Form*, p. 30.

(22) Julien Freund, *The Sociology of Max Weber* (London: Allen Lane, 1968), p. 24.

(23) Fry, "Two Religious Movements", p. 199. Ver também H. Hoetink, "El nuevo evolucionismo", *América Latina* 8, 4 (1965): 26-42.

(24) Publicado numa edição bilíngue com o título de *Hallucinated City*, trans. Jack E. Tomlins (Kinsgsport: Vanderbilt University Press, 1968).

(25) Allen Tate, *Essays of Four Decades* (Chicago: The Swallow Press, 1968), p. xi.

(26) Em *Mário de Andrade para a jovem geração* (São Paulo: Edição Saraiva, 1970) Nelly Novaes Coelho explora os limites postos pelo poeta à "desmistificação".

(27) Roberto Schwarz, em *Ao vencedor as batatas* (São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977), e Raymundo Faoro, em *Machado de Assis, a pirâmide e o trapézio* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974) demonstram de que modo as novelas de José de Alencar (1829-77) e Machado de Assis (1839-1908) revelam traços da burguesia brasileira que não correspondem aos padrões europeus. O primeiro capítulo do livro de Schwarz foi traduzido como "Misplaced Ideas: Literature and Society in Late Nineteenth-Century Brazil", *Comparative Civilizations Review* 5 (1980): 33-51.

(28) Weber, *Economy and Society*, I: 559-63; Routh and Schluchter, *Weber's Vision of History*, cap. 1.

(29) Bernard Groethuysen analisa a ética católica pós-cartesiana em *The Bourgeois, Catholicism vs. Capitalism in Eighteenth-Century France* (London: Barnie & Rockliff, 1968).

(30) Adorno, *Minima Moralia*, p. 154.

(31) Alvin W. Gouldner resume com destreza as idéias de Goffman em *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York: Equinox Books, 1971), pp. 378-90.

(32) Mintz, *Worker in the Cane*, p. 268.

(33) Gouldner, *Coming Crisis*, p. 185.

(34) Gabriel García Márquez, *No One Writes to the Colonel and Other Stories*, trans. J. S. Bernstein (New York: Harper & Row, 1968).

histrionismo

(35) Woodrow Borah, "Colonial Institutions and Contemporary Latin America: Political and Economic Life", *Hispanic American Historical Review* 43, 3 (1963): 373; Keith S. Rosenn, "The Jeito: Brazil's Institutional Bypass of the Formal Legal System and its Developmental Implications", *American Journal of Comparative Law* 19, 3 (1971): 514-49.

(36) Ver o capítulo "Feudal Lord, Customer, and Specialists: the End of the Fairy Tale of the Customer as King" in Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason* (New York: Seabury Press, 1974), pp. 124-35.

(37) Josef L. Kunz trata da ressurreição da lei natural na moderna filosofia do direito ibero-americana em *La filosofía del derecho latinoamericano en el siglo XX* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1951), cap. 5.

(38) José Carlos Mariátegui, *Temas de nuestra América*, 2.ª ed. (Lima: Editora Amauta, 1970), p. 82.

(39) Ver Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society* (Boston: Beacon Press, 1970) e *Theory and Practice* (Boston: Beacon Press, 1973).

(40) J. Huizinga, *Homo Ludens, a Study of the Play-Element in Culture* (New York: Roy Publishers, 1950).

(41) Horkheimer, *Instrumental Reason*, p. 13; Jameson, *Marxism and Form*, pp. 22-24.

(42) Horkheimer, *Instrumental Reason*, p. 65.

(43) Adorno, *Minima Moralia*, pp. 69-70

(44) *Ibid.*, pp. 196-97.

(45) Horkheimer, *Instrumental Reason*, p. 142.

(46) *Sílvio Romero, teoria, crítica e história literária*, ed. Antonio Candido (Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1978), p. 18.

(47) Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1974), pp. 33-34.

(48) Schwarz, *Ao vencedor as batatas*, pp. 17-18.

(49) Esse ponto, que desenvolvo em "The Claims of Tradition in Urban Latin America" in *Contemporary Culture and Societies of Latin America*, ed. Dwight B. Heath, 2.ª ed. (New York: Random House, 1974), pp. 490-91, é retomado por Roberto Da Matta em *Carnavais, malandros e heróis*, p. 176n.

(50) Alfred J. MacAdam, *Modern Latin American Narratives, the Dreams of Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), pp. 1-9.

(51) Jameson, *Marxism and Form*, p. 28.

(52) Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 108-14.

(53) Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago: University of Chicago Press, 1941). Tentei explicar a lógica da exacerbada hierarquização étnica na sociedade de conquista universalista da Anglo-América em "Claims of Tradition", pp. 489-92.

(54) Ver José Antonio Maravall, *La cultura del barroco, análisis de una estructura histórica* (Barcelona: Editorial Ariel, 1975); Severo Sarduy, "El barroco y el neobarroco" em *América Latina en su literatura*, ed. César Fernández Moreno, 7.ª ed. (México: Siglo Veintiuno, 1980), pp. 167-84.

ÍNDICE REMISSIVO